AGAMA DAN POLITIK
Studi Konstruksi Sosial Kiai tentang Nasionalisme
Pasca-Orde Baru
Ali Maschan Moesa

DISERTASI

AGAMA DAN POLITIK
STUDI KONSTRUKSI SOSIAL KIAI TENTANG NASIONALISME PASCA ORDE BARU

ALI MASCHAN MOESA

PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS AIRLANGGA
SURABAYA
2006

AGAMA DAN POLITIK
STUDI KONSTRUKSI SOSIAL KIAI TENTANG NASIONALISME PASCA ORDE BARU

DISERTASI

Untuk Memperoleh Gelar Doktor Dalam Program Studi Ilmu Sosial
Pada Program Pascasarjana Universitas Airlangga
Telah dipertahankan di hadapan
Panitia Ujian Doktor Terbuka
Pada Hari : Selasa
Tanggal : 13 Juni 2006
Pukul 10.00 WIB

Oleh :

ALI MASCHAN MOESA
NIM : 099913666-D

PERSETUJUAN

DISERTASI INI TELAH DISETJUI

TANGGAL 15 JUNI 2006

PROMOTOR

PROF. RAMLAN SURBAKTI, MA, Ph.D

KO-PROMOTOR

THAHA HAMIM, MA, Ph.D

Telah Diuji Pada Ujian Disertasi Tahap I

Tanggal 27 Pebruari 2006

PANITIA PENGUJI DISERTASI

Ketua : Prof. Dr. Hotman M. Siahaan

Anggota : Prof. Ramlan Surbakti, MA, Ph.D
Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, MA
Prof. Dr. Laurintius Dyson, MA
Prof. Dr. M. Ridlwan Nasir, MA
Thaha Hamim, MA, Ph.D
Daniel Theodore Sparringa, MA, Ph.D
Dr. FX. Eko Armada Riyanto, CM

Ditetapkan Dengan Surat Keputusan

REKTOR UNIVERSITAS AIRLANGGA

Nomor : 3764/J03/PP/2006

Tanggal 30 Mei 2006

UCAPAN TERIMA KASIH

Syukur alhamdulillah, penulis panjatkan ke hadirat Tuhan Yang Maha Rahman-Rahim, Yang Maha Fattah-'Alim yang telah memberikan karunia-Nya sehingga penulis mampu menyeleseikan penulisan desertasi ini setelah melalui segala rintangan dan beraneka ragam susah payah.

Prof. Ramlan Surbakti, Drs., MA., Ph.D. selaku promotor sudah selayaknya mendapatkan ucapan terima kasih yang pertama, sebab melalui bimbingan dan arahan yang telaten dan teliti, penulis dapat menuntaskan desertasi ini.

Kepada Thaha Hamim, Drs., MA., Ph.D, selaku ko-promotor juga penulis sampaikan rasa terima kasih, sebab melalui saran dan bimbingannya penulis bisa merampungkan tugas akhir desertasi pada Program Doktor Ilmu Sosial PPs Universitas Airlangga Surabaya.

Rektor Universitas Airlangga Surabaya Prof. Dr. Med. Puruhito, dr.,SpBTKV yang telah memberi kesempatan kepada penulis untuk mengikuti kuliah program doktor juga sepantasnya mendapatkan ucapan terima kasih.

Direktur Program Pascasarjana Universitas Airlangga Surabaya Prof. Dr. H. Muhammad Amin, dr., dan Prof. Dr. H. Soediyono, dr. Sp. THT beserta seluruh staf, penulis mengucapkan terima kasih atas kesempatan dan pelayanannya selama penulis mengikuti program doktor di Pascasarjana Universitas Airlangga.

Kepada Prof. Dr. Hotman M. Siahaan selaku Ketua Program Studi Ilmu Sosial yang telah banyak memberikan kemudahan, penulis sampaikan rasa terima kasih yang se dalam-dalamnya.

Kepada semua dosen Program Doktor Ilmu Sosial PPs. Universitas Airlangga, Prof. H. Soetandyo Wignyosoebroto, MPA, Prof. Ramlan Surbakti, Drs., MA., Ph.D. Prof. Dr. Hotman Siahaan, Daniel T. Sparringa, MA, Ph.D, Dede Oetomo, MA., Ph.D, Widodo JP, dr, MS, M.Ph, Prof. Dr. Koento Wibisono, Prof. Dr. Sarmanu, drh., Prof. Zainudin Apt., Prof. H. Azyumardi Azra, Drs, MA, Ph.D, yang semuanya telah memberikan segenap ilmunya, penulis sampaikan rasa terima kasih yang tulus.

Rektor IAIN Sunan Ampel Surabaya, Prof. Dr. H.M. Ridlwan Nasir, MA, dan KH. Abdul Djabar Adlan, Drs (alm) keduanya sangat berjasa dan selayaknya penulis menyampaikan terima kasih, sebab melalui dorongan, do'a dan bantuannya maka desertasi ini dapat penulis selseikan sebagaimana mestinya.

Demikian pula kepada semua sahabat peserta Program Doktor Ilmu Sosial PPs. Universitas Airlangga angkatan tahun 1999 / 2000 khususnya Prof. Dr. H. Nursyam, M.Si, Dr. H. Suko Susilo, MSi., Dr. H. Lukmono, SU, Dr. Eka Suaeb, M.Si., Dr. Ach. Fatchan, MPd, dan Dr. Felix F. Sanga MPd, tidak lupa penulis menyampaikan terima kasih atas persahabatannya yang tulus, diskusi dan interaksi akademiknya yang hangat mengenai tema penelitian desertasi ini.

Kepada semua pihak yang tidak memungkinkan disebutkan satu persatu, yang telah memberikan saran, kritik, dan segala bantuan selama penulis mengikuti kuliah program doktor diucapkan terima kasih.

Lebih lanjut, tak mungkin dilupakan penghargaan dan ucapan terima kasih kepada orang tua penulis, khususnya ibu penulis Hj. Mutmainnah, isteri tercinta Hj. Mai Yetti, dan anak-anak penulis Oki, Omi, Dodi, Hilya dan Bella yang ikut memberikan dorongan, do'a dan pengorbanannya selama penulis menempuh kuliah.

Akhirnya, dengan kerendahan dan ketulusan hati yang paling dalam penulis memohon *ma'unah* Allah SWT semoga semua pihak yang disebut diatas memperoleh pahala yang berlipat ganda atas segala bantuan, bimbingan, dukungan, dan jerih payahnya dalam membantu penulis selama menempuh pendidikan program doktor di Universitas Airlangga. Selain itu penulis berharap seraya memohon ridla Tuhan semoga ilmu yang penulis peroleh dari pendidikan doktor ini -- ditengah samudera ilmu Tuhan yang terbentang luas - bermanfaat bagi pengembangan ilmu pengetahuan. Dan, bagi penulis mudah-mudahan tambahan ilmu ini bisa menambah pencerahan yang selalu bermanfaat bagi nusa, bangsa dan agama. Amin

RINGKASAN

AGAMA DAN POLITIK

STUDI KONSTRUKSI SOSIAL KIAI TENTANG NASIONALISME PASCA ORDE BARU

Ali Maschan Moesa

Beberapa fenomena yang menonjol setelah jatuhnya rezim Orde Baru adalah terjadi rentetan kerusuhan pada pertengahan Mei 1998. Kerusuhan tersebut berupa penjarahan pertokoan, pembunuhan, dan pemerkosaan non-pribumi yang merupakan bagian dari konflik sosial antar ras. Belum sembuh dari trauma tersebut muncul kasus pembakaran gereja di Ketapang Jakarta dan pembakaran masjid di Kupang Nusa Tenggara Timur (NTT), yang menunjukkan konflik sosial antar agama. Muncul pula kasus Ambon dan Maluku yang menelan ribuan korban jiwa, yang mencerminkan konflik antar agama dan suku secara berhimpitan. Kekerasan demi kekerasan bergulir silih berganti, yang bermula dari persoalan konflik vertikal tetapi kemudian merembet dengan persoalan horizontal, yaitu konflik antar etnis dan antar agama. Di Poso Sulawesi Tengah dimulai dari perkelahian antar warga berubah menjadi konflik antar komunitas agama Islam dan Kristen. Kasus konflik yang lain adalah pembantaian suku Dayak terhadap suku Madura di Sampit Palangkaraya Kalimantan Tengah, dan Sambas Kalimantan Barat yang menewaskan ratusan warga Madura yang menunjukan adanya konflik antar suku. Gugatan masyarakat Riau terhadap pemerintah pusat tentang pembagian kekayaan minyak bumi mengungkapkan konflik antar daerah dan pusat. Konflik yang berkepanjangan sampai saat adalah semangat Gerakan Aceh Merdeka (GAM) yang ingin memisahkan diri dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Kasus yang sama dengan intensistas yang agak ringan adalah gerakan sparatis yang dilakukan sebagian rakyat propinsi Papua. Dengan demikian telah terjadi peningkatan konflik SARA (*suku, ras, agama, dan antar golongan*) yang mengancam integrasi bangsa Indonesia pada pasca jatuhnya rezim Orde Baru mulai bulan Mei 1998 sampai sekarang.

Karenanya, fokus studi ini adalah berupaya memahami pemahaman para kiai mengenai nasionalisme dalam konteks nasionalisme Indonesia, tentang bagaimana mereka mengkonstruksi nasionalismenya, tentang dasar-dasar konstruksi mereka, dan konteks yang melatar belakanginya, serta apa maknanya bagi mereka. Masalah penelitian ini adalah bagaimana para kiai mengkonstruksi nasionalismenya pada era gencarnya gerakan kembali ke etnisitas, primordialisme keagamaan, dan komunalisme pasca jatuhnya rezim Orde Baru.

Pada dasarnya, penelitian ini dimaksudkan untuk memahami makna dibalik tindakan para kiai yang berkaitan dengan nasionalisme dan bagaimana mereka mengkonstruksikan paham nasionalisme tersebut pasca Orde Baru. Nasionalisme sebagai realitas sosial adalah tindakan sosial yang ditampakkan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konstruksi nasionalisme para kiai ini terdapat proses dialektika antara "*dunia subyektif*" mereka dan "*dunia obyektif*" masyarakat melalui interpretasi secara terus-menerus (Poloma 1992:397). Selanjutnya karena temuan teoritis yang akan dibangun oleh peneliti lebih mementingkan perspektif pemahaman dan pemaknaan subyektif tentang nasionalisme dari para kiai sebagai subyek penelitian, maka pendekatan yang

digunakan adalah "*Qualitative Research*". (Hughes, 1990: 89-90), dengan menggunakan disain "*Konstruksionisme*" oleh Berger (Johnson, 1994:66). Berdasarkan pendekatan kualitatif ini, peneliti telah berupaya memahami fenomena sosial dari tindakan para kiai, yaitu apa-apa yang mereka pikirkan, yakini, dan pahami tentang nasionalisme yang sedang "rapuh" saat ini. Karena itu, menurut peneliti cara terbaik untuk memahami dunia makna dan dunia definisi para kiai tersebut adalah apa yang oleh Weber disebut "*verstehen*" atau "***emphatic understanding, interpretative undersatanding***" (Chaves, 1978:39). Jadi, dalam mengaplikasikannya peneliti juga mengikuti anjuran Weber (Gordon,1991:468-469), yaitu analisis pemahaman yang diperoleh melalui "*negotiated meaning*" atau intersubyektifitas. Dalam ungkapan lain Berger (1981:26) menyebutnya sebagai tindakan penafsiran yang didasarkan atas penyesuaian antara struktur relevansi pemeliti dan struktur relevansi subyek penelitian.

Studi ini mengambil unit analisis para kiai yang menjadi anggota Lembaga Pembahasan Masalah-Masalah Agama (*Lajnah Bahtsu al-Masail al-Diniyyah*) Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur. *Lajnah* adalah lembaga khusus yang dibentuk oleh Pengurus Wilayah yang terdiri dari 9 (sembilan) kiai dari beberapa pesantren terkemuka di Jawa Timur. Mereka dipilih karena kemampuannya dalam memahami *kitab kuning* yang menjadi acuan pokok di pesantren. Tugas pokok mereka adalah membahas secara mendalam kejadian-kejadian kontemporer yang membutuhkan keputusan fatwa menurut hukum Islam. Karenanya, mereka sering menyelenggarakan pertemuan (*halaqah*) dengan tempat berpindah-pindah dari pesantren satu ke pesantren lainnya.

Hasil penelitian ini sebagai berikut, *pertama*, nasionalisme adalah seperangkat gagasan dan sentimen yang mengkonstruksi kesatuan solidaritas, kesepakatan bersama, dan keinginan yang dikemukakan dengan nyata untuk terus hidup bersama. Seperangkat gagasan dan sentimen tersebut membentuk kerangka konseptual tentang identitas nasional yang sering hadir bersama berbagai identitas lain seperti suku, agama, teritorial, bahasa, okupasi, kewarganegaraan (*citizenship*) dan sebagainya. Dengan demikian, nasionalisme merupakan formalisasi dari kesadaran nasional yang tidak bisa dipisahkan dengan negara (*state*) sebagai wadahnya yang obyektif dan bersdifat politis. *Kedua*, nasionalisme Indonesia yang diwacanakan secara resmi adalah nasionalisme yang *artifisial*, dirajut dari untaian etnisitas dan agama yang silang menyilang dengan ikatan primordial. Artinya terdapat unsur kesengajaan dan upaya sistematis termasuk di dalamnya rekayasa politik (*political engineering*) dalam menempa nasionalismne tersebut. Namun, tidak bisa diingkari bahwa sentimen nasionalisme Indonesia dihasilkan dari mobilisasi perasaan, imajinasi, dan bayangan masyarakat. Masyarakat Indonesia bisa dibayangkan sebagai suatu entitas (*imagined community*) karena adanya kesamaan latar belakang sejarah. Di dalam bingkai *nation-state*, benih-benih nasionalisme yang tumbuh dari kesatuan solidaritas melawan penjajahan dibakukan sebagai nasionalisme Indonesia melalui berbagai perangkat hukum yang dimiliki oleh negara. Pada gilirannya kekuatan nasionalisme yang digerakkan untuk melawan penjajahan tersebut "*dikonversi*" menjadi kekuatan untuk membingkai tujuan kolektif, yang pada dasarnya tujuan politik yang dirumuskan oleh negara. Kemudian ditangan negara nasionalisme diposisikan sebagai "*instrumen*" dalam rangka memperkuat posisi negara (*state-building*), dan tidak seimbang dengan upaya membangun keutuhan bangsa (*nation-building*), bahkan upaya *state-building* tersebut sering diikuti dengan "pembunuhan budaya setempat" (*local cultural assasination*), serta intrusi budaya kelompok dominan sebagai budaya nasional.

Namun sungguhpun nasionalisme Indonesia sudah bergandengan dengan kekuasaan negara, nasionalisme yang *genuine* yang lingkupannya bersifat lokal atau regional tidaklah memudar. Lebih dari itu, penggunaan nasionalisme sebagai instrumen oleh negara ternyata diimbangi dengan sikap yang sama oleh masyarakat (*etno-nasionalisme*). Proses "pemaksaan" tersebut seringkali menimbulkan upaya dari pihak etnis untuk mewujudkan *self governing* suatu etnis tertentu. Jelasnya, adalah upaya pembentukan *nation-state* ke dalam format aslinya, "*satu nation satu state*". Inisiatif ini sudah barang tentu ditolak oleh penyelenggara nation-state yang sudah ada, yaitu mengambil format "*banyak nation dibawah satu state*". Dengan demikian, sampai saat ini, terdapat implikasi dan problem yang masih belum selesei, yaitu terdapat tarik-ulur antara negara dan masyarakat dalam mendefinisikan nasionalisme. *Ketiga*, konstruksi sosial kiai tentang nasionalisme terbagi menjadi tiga tipologi, yaitu "*kiai fundamentalis*", "*kiai moderat*" - sebagai kelompok mayoritas -, dan "*kiai pragmatis*". Pandangan kiai tentang nasionalisme yang bercorak fundamentalis mempunyai ciri-ciri antara lain, (1). Pernah belajar di Timur Tengah yang transmisi keilmuannya memang bersifat eksklusif dan tekstual. (2). Berpandangan bahwa ajaran Islam bersifat universal dan cenderung ke arah formalisasi Islam, sehingga mereka memposisikan Islam sebagai tandingan dari semua konsep *nation-state*. (3). Hubungan antara agama dan negara bersifat *integrated*, karenanya harus ada upaya legislasi syari'at dalam negara (*taqnin al-syari'ah*), sebab *nation-state* bagi mereka dibentuk atas dasar sentimen agama. Sedangkan pandangan kiai tentang nasionalisme yang bercorak "*moderat*" memiliki ciri-ciri antara lain, (1). Mereka lulusan pesantren-pesantren di Jawa Timur dan Jawa Tengah yang transmisi keilmuannya memang bersifat inklusif dan kontekstual. (2). Berpendapat bahwa ajaran Islam bersifat universal, tetapi juga merespon kearifan lokal (*local wisdom*), karenanya mereka lebih mementingkan Islam substansial. (3). Hubungan antara agama dan negara bercorak *simbiotik*, sebab bagi mereka *nation-state* terbentuk atas dasar pluralitas, serta yang penting adalah penerapan syari'at di masyarakat (*tathbiq al-syari'ah*). Adapun pandangan kiai tentang nasionalisme yang bercorak "*pragmatis*" memiliki ciri-ciri antara lain, (1). Mereka adalah alumni pesantren-pesantren di Jawa Timur dan Jawa Tengah dan pernah mengenyam pendidikan di Timur Tengah. (2) Berpandangan bahwa ajaran Islam bersifat universal, namun setelah berinteraksi secara intensif dengan wacana umum di organisasi Nahdlatul Ulama mereka berubah bisa merespon pentingnya kearifan lokal . (3) Hubungan antara agama dan negara cenderung *integrated*, sebab bagi mereka *nation-state* idealnya terbentuk harus atas dasar iman kegamaan.

Secara teoritik studi ini memperkuat temuan Badri Yatim (1984), Quraisy Syihab (1994), dan Zamharir (2004) yang menyimpulkan bahwa nasionalisme tidak bertentangan dengan Islam. Secara mayoritas para kiai yang menjadi subyek penelitian ini memang tergolong "*moderat*" dalam bersikap terhadap tema penegakan *nation-state*. Namun kajian ini memunculkan variasi, yaitu diantara subyek penelitian ada yang bisa dikatagorikan "*fundamentalis*" dan "*pragmatis*" dalam memandang hubungan antara Islam dan nasionalisme. Hanya saja penelitian ini tidak merekomendasikan paradigma "*sekularistik*" tentang bungan antara agama dan negara sebagaimana temuan Yatim.

Penelitian ini diharapkan bisa memberikan *insight* yang hasilnya bisa kontributif bagi proses rekonstruksi tatanan sosial politik di Indonesia. Bagi penentu kebijakan negara diharapkan bisa dijadikan masukan yang berharga dan bersifat ilmiyah dalam rangka mengambil keputusan yang tepat, khususnya yang berkaitan dengan interaksi

antara agama dan negara dalam konteks *recovery* ekonomi dan menuntaskan konflik SARA yang masih berkepanjangan. Sebab, kedaulatan Indonesia sebagai *nation-state* di masa mendatang akan banyak ditentukan oleh pergulatan *nation-state* tersebut dengan tiga kekuatan yang sedang marak, yaitu *globalisme*, *lokalisme-etnonasionalisme*, dan *funadamentalisme* agama.

ABSTRACT

RELIGION AND POLITICS

Study on the Kiai's Social Contruction on Nationalism in the Post-New Order Era

Ali Maschan Moesa

The focus of this research is to understand the Kiai's comprehension about how they construct the concept of Indonesian nationalism in the era of incessant movement returning back to ethnicity, religious-based primordiality, and communalism in the post-New Order era.

The researh results are as follows (1) nationalism based on the perspectives of the Kiais is national commitment (*al-ashabiyah*) of a group of people within one geographical unity and they have the same goal to establish the life system. Such social grouping has been an objective and natural need among the human beings. Based on the natural charachter, the nationalism perceived by the Kiai has been conceptualized not based on the theological doctrine, but it has been formulated based on pluralism (*al-ummah*), fraternity (*al-qaumiyah*), diversity-based on solidarity (*al-sy'ubiyah*), equality (*al-musawah*), and loving the country (*al-wathaniyah*). Therefore, nationalism is the formalization of national awareness empirically requiring congregation with the state as the politically objective territory, (2) it s insisted that in the post-New Order era nationalism be redefined toward the humanistic construction, and (3) nationalism based on the Kiai's social construction is classified into three types namely *the fundamentalist Kiais*, *the moderate Kiais*, and *the pragmatist Kiais* as majority group.

Theoritically, this study can strengthen the findings of Badri Yatim (1984), Quraisy Syihab (1994), and Zamharir (2004) which concluted that nationalism was not contrary to Islam. The majority of the Kiais who became subjects of this study were moderate on the theme of nation-state establishment. However, the most recent research revealed such variations as "*fundamentalist*" and "*pragmatist*" in percieving the relationship between Islam and nationalism. Furthermore, this reasearch does not recommend the "*secular*" paradigm on the relationship between Islam and nation-state as propossed by Yatim.

It is suggested that the research result provide insight producing contribution for socio-political reconstruction process in Indonesia. It is also recommended that goverment should use it as an input in the accurate decicion making primarily related to the interaction between religion and state in the contex of economic recovery and of conflict resolution of SARA having still been persistent up to now. The reason is that the Indonesian sovereignty as the nation-state in the future will be considerably heralded by the dialectic of the nation-state with the incessant powers respectively globalization, localism-ethno-nationalism, and Islamic fundamentalism.

***Keywords** : nationalism, ethno-nationalism, nation-state, ethnicity, social construction, Islamic-law based studies (bahtsu al-masail), moderate, fundamentalist, pragmatist.*

SUMMARY

RELIGION AND POLITICS

Study on the Kiai's Social Construction on Nationalism in the Post-New Ode Era

Ali Maschan Moesa

Some of outstanding phenomena after the downfall of New Order reign were the sequence of turmmoil incidents in mid-May 1998. The turbulences in such various shields as plundering the shop, killing, and massively raping the non-native citizens were of the inter-race social conflicts. Having not yet recovered from the trauma caused by the above incidents, the case of church firing at Ketapang, Jakarta and the mosque firing in Kupang, Estern Nusa Tenggara which indicated the inter-religious followers conflict appeared. Then several incident in Ambon, Maluku and Poso sacrificing thousands of victims came afterward. These incident reflect the existence of real conflict of inter-religious followers and of inter-tribes simultaneously. The violence followed the other, deriving from the conflicts among the elites which were later followed by those of the grass-roots in the forms or inter-ethnic and inter-religious follower conflicts. In Poso, Central Sulawesi, the incident began with the fight among just some people successively changing into that between the Moslems and the Christians. The slaughtering toward the Madurese ethnic in Sampit, Palangkaraya, Central Kalimantan, and Sambas, West Kalimantan, killing hundreds of them indicated the existence of conflict of inter-ethnic. The legal suit of Riaunese people toward the central government on oil share conveyed the conflict between local and central governments. The continuous conflict in the Aceh Freedom Movement (GAM) which has intended to separate from the government of Republic of Indonesia. The same case whith somewhat slight is the separatist movement conducted by some of people in Papua province. Based on the above facts, the conflicts of tribe. race, religious-followers, and inter-groups (SARA) has already increased and these have implicated the threat of citizens integration since the post-New Order reign exactly May 1998 up to now.

Therefore, the research focuses on conveying the *Kiais* perception related with nationalism in the contexs of Indonesia especially on how they reconstruct it, the main basis of construction, the contextual background of constructing it, and their perception.

The research problem is to understand the *Kiai's* comprehension about how they construct the consept of Indonesian nationalism in the era of incessant movement returning back to ethnicity, religious-based primordiality, and communalism in the post-New Order era.

In fact, this research aimed at understanding the meaning of nationalism constructed by the *Kiais* and how they construced it in the post-New Order era. In the *kiais* view-point, nationalism as a social reality is the social behaviour performed in the daily life. It contains a dialectic process between subjective consciousness and objective conciousness of people by interpreting it continiously (Poloma 1992:397). Because the theoretical findings which will be constructed by the researchers are mainly emphasized on the perspective of understanding and subjective meaning on the *Kiais* nationalism as the research subject, the approach used is " Qualitative Research" (Hughes, 1990:89-90) by using the design " Constructionism" by Berger(Johnson, 1994:66). Based on the qualitative approach, the researcher has strived to understand the social phenomena of the *Kiais* performance including what they think of, convince and undertand on the nationalism which has undergone brittleness today. That's why, to the researcher's opinion, the best way to understand the aspect of implicit meaning and of denotative meaning as perceived by the *Kiais* what the so-called by Weber "*verstehen*" or "*emphatic understanding, interpretative understanding* " (Chaves, 1978:39). In this case, the researcher implemented it, following the suggestion of Weber (Gordon, 1991: 468-469) namely analysis of the understanding obtained by "negotiated meaning" or inter-subjectivity. In another term , Berger (1981:26) called it is the interpretative action based on adaption between the relevance structure of the researcher and that of the research subject.

The research took samples as unit of analysis namely the *Kiais* as members of the Institution of Discussing Religious Problems (*Lajnah Bahtsu al-Masail al-Diniyyah*) Nahdlatul Ulama, Provincial-level Chairmanship East Java. The *lajnah* is a formal forum –establised by the provincial-level Chairmanship of Nahdlatul Ulama organization consisting of 9 (nine) *kiais* of the most outstanding the standard, classical religious written text-books the so-called *Kitab Kuning* as the major references in the *Pesantren* . Their main duty is to analytically and deeply discuss the contemporary problems which

require Islamic law-based decision (*fatwa*). To carry out their duty, they frequently held meetings (*halaqah*) in various *pesantren*.

The research results are as follows (1) nationalism based on the perspectives of the Kiais is national commitment (*al-Ashabiyah*) of a group of people within one geographical unity and they have the same goal to establish the life system. Such social grouping has been an objective, natural need among the human beings. Based on the natural character, the nationalism perceived by the Kiais has been conceptualized not based on the theological doctrine, but it has been formulated based on plurality (*al-Ummah*), fraternity (*al-Qaumiyah*), diversity-based solidarity (*al-Syu'ubiyah*), equality (*al-Musawah*), loving the country (*al-Wathaniyah*). In this case, nationalism has formally been extracted from their proponents' consciousness empirically requiring congregation with the state as the politically objective territory, (2) it is insisted that in the post-New Order era nationalism be redefined toward humanistic construction, and (3) nationalism based on the Kiais' social construction is classified into three types namely the fundamentalist Kiais, the moderate Kiais as majority group, and the Pragmatist Kiais.

Theoretically this research can strengthen the findings of Badri Yatim (1984), Quraish Shihab (1994), and Zamharir (2004) which concluted that nationalism was not contratry to Islam. This view-point reflected the perspective of moderate Moslem majority attitude on the theme of nation-state establishment. However, the most recent research revealed such variations as "fundamentalist" and "pragmatist" in perceiving the relationship between Islam dan nationalism. Furthermore, this research does not recommend the "secular" paradigm on the relationship between Islam and nation-state as proposed by Yatim.

It suggested that the research result provide insight producing contribution for social-political reconstruction process in Indonesia. It is also recommended that government should use it as an input in the decision making primarily related to the interaction between Islam and state in the contex of economic recovery and of conflict resolution of SARA having still been persistent up to now. It is because that the Indonesian sovereignty as the nation-state ain the future will be considerably heralded by the dialectics of the nation-state with the incessant powers respectively globalization, localism-ethnonationalism, and Islamic fundamentalism.

DAFTAR ISI

DAFTAR SKEMA

DAFTAR TABEL

N U
1926

BAB I

PENDAHULUAN

1.1. Pengantar

Bab ini akan mendeskripsikan secara rinci tentang berbagai hal yang melatarbelakangi penelitian ini dilaksanakan, tinjauan penelitian terdahulu, dan kerangka dasar teroritis.

Lebih lanjut, akan dijelaskan pula tentang metode penelitian dan bagaimana metode tersebut digunakan untuk menemukan data lapangan, serta bagaimana data lapangan tersebut dianalisis sesuai dengan maksud dan tujuan penelitian.

1.2. Latar Belakang Masalah

Perkembangan komunitas kiai baik pada tataran pemikiran maupun tataran perjuangannya berkaitan erat dengan sejarah pertumbuhan bangsa dan negara Indonesia. Perkembangan tersebut dapat dilihat sejak jaman perjuangan merebut kemerdekaan Republik Indonesia sampai dengan saat sekarang. Dalam hal ini Kartodirdjo (1981), menyatakan. bahwa peristiwa penentangan sosial-politik terhadap penguasa kolonial, menurut laporan pemerintah Belanda sendiri adalah para kiai sebagai pemuka agama, para haji dan guru-guru ngaji. Bahkan tidak jarang pula dalam gerakan tersebut para kiai menjalin kerja sama dengan kalangan bangsawan Jawa (Steenbrink, 1984: 17-31). Perjuangan merebut dan mempertahankan kemerdekaan bangsa tidak terlepas dari peranan para kiai. Pembentukan tentara *Hisbullah-Sabilillah*, keterlibatan KH. Abdul Wahid Hasyim dalam Badan Penyeledik Usaha Persiapan

Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) dan adanya fatwa "*Resolusi Jihad*" oleh KH. Hasyim Asy'ari yang menetapkan hukum wajib untuk mepertahankan kemerdekaan merupakan wujud dari peranan aktif mereka dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Karenanya, Horikoshi (1987: 232) menyatakan, bahwa dalam konteks dinamika modernitas peran kiai adalah patron kelompok Islam, yang berusaha mengartikulasikan kepentingan masyarakat. Hal itu dikarenakan, para kiai memposisikan dirinya sebagai pengantar dalam menjalin hubungan dengan dunia luar.

Bagi umat Islam kiai tidak saja dinilai sebagai pemimpin informal yang mempunyai otoritas sentral, tetapi juga sebagai personifikasi penerus Nabi Muhammad SAW. Predikat kekiaian diberikan oleh masyarakat atas dasar keunggulan yang dimilikinya, misalnya kedalaman ilmu, keturunan dan kekayaan ekonomi. Keunggulan tersebut dipergunakan mereka untuk pengabdian kepada masyarakat luas. Karenanya, para kiai selalu menyatu dengan lingkungan dan masyarakatnya, termasuk lingkungan bangsa-negara (Ziemek 1986: 192). Kedudukan itu tentunya memungkinkan kiai mempunyai peranan yang signifikan di dalam masyarakat yang menjadi pengikutnya, baik di bidang keagamaan maupun dalam bidang ekonomi, politik, dan sosial kemasyarakatannya. Keterkaitan para kiai dengan perkembangan bangsa dan negara bisa dilacak sejak kedatangan Islam di Indonesia. Sebagaimana dikemukakan oleh Dhofier (1982: 58), bahwa sejak Islam menjadi agama resmi orang Jawa, para penguasa harus berkompetisi dengan pembawa panji-panji Islam atau kiai dalam bentuk hirarki kekuasaan yang lebih rumit. Sebab para kiai yang sepanjang hidupnya memimpin aktifitas kehidupan keagamaan, juga telah memperoleh pengaruh politik. Dalam konteks yang sama, Moertono (1995: 35) menyatakan bahwa perebutan pengaruh

antara penguasa dan para kiai, biasanya selalu dimenangkan oleh pihak penguasa. Namun, tarik-menarik pengaruh tersebut tidak pernah padam dan tetap berlangsung sampai sekarang, serta para kiai tetap memainkan peran politik yang sangat menentukan

Dengan demikian, predikat kiai selalu berhubungan dengan suatu gelar yang menekankan pemuliaan dan pengakuan yang diberikan masyarakat secara sukarela kepada ulama Islam yang dipercaya memiliki peran yang dituntut oleh masyarakat, yaitu berlomba dalam berbuat kebajikan (*musabaqah fi al-khairat*), yang titik tolaknya adalah untuk mewujudkan kesejahteraan seluruh makhluk di alam semesta ini (*rahmatan lil'alamin*)

Selanjutnya, sejarah membuktikan bahwa format rezim Orde Baru dikembangkan diatas kekuatan represi atau dominasi. Bukti-bukti nyata yang bisa dikemukakan adalah penggunaan instrumen dan mekanisme represi di dalam penyelenggaraan sistem politik saat itu. Hal itu menunjukkan betapa rezim Orde Baru berhasil memposisikan diri sebagai negara yang kuat (*power house state*). Negara muncul sebagai kekuatan politik raksasa yang terpadu, menyebar, represif, birokratis dan teknokratis. Format politik semacam itu pada tataran supra struktur berupa birokratis-otoriter dan pada tataran infra struktur terjadi koorporatisme negara. Dalam terminologi Sosiologi dan Ilmu Politik, dapat dinyatakan bahwa format politik semacam itu diklasifikasikan kedalam perspektif otoritarianisme (*bureaucratic-authoritarianism*)[1]

---

[1] Guilermo O. Donnel, *Modernization and Bureucratic Authoritarianism*, *Studies in South American*, dalam Muhammad AS Hikam, Sebuah Tinjauan Kritis dan Beberapa Kasus Studi, Jurnal Ilmu Politik, no.8 :67-69. Dalam rezim Orde Baru secara rapi konsep itu diterjemahkan dengan pola *birokratik otoriter* pada tataran supra struktur dan *korporatisme* pada tataran secara infra-struktur.

Dalam konteks ini, rakyat dilupakan dengan adanya cara pandang rezim Orde Baru yang sebenarnya sama seperti halnya dengan Orde Lama, yaitu bahwa wacana dan praksis politik Orde Baru menempatkan interpretasi dan persepsi kekuasaan atas ideologi negara dan konstitusi tertinggi yang bernuansa distortif. Apalagi ciri tersebut adalah selalu anti kritik, monopolitik dan cenderung konsisten pada argumennya sendiri yang dibangun melalui pendekatan kekerasan.

Struktur dominasi, monopoli dan pemihakan dari keseluruhan format politik Orde Baru, harus diakui pada awalnya telah berhasil membawa pada tingkat stabilitas politik yang tak tertandingi dalam sejarah Republik Indonesia. Format demikian sengaja dipilih dengan tujuan memacu sektor ekonomi agar keluar dari status negara miskin dan terbelakang. Namun demikian, tuntutan domestik dan global mengenai transparansi ekonomi-politik, mengharuskan penguasa mengadakan reformasi, sebab format semacam itu hanya akan menghasilkan ketahanan politik yang cenderung rentan menghadapi kompetisi di era global dewasa ini. Hal itu terbukti dengan terpuruknya ekonomi dan devaluasi nilai rupiah terhadap dolar; yang akhirnya menyebabkan hilangnya kepercayaan (*trust*) rakyat terhadap pemerintah.

Dengan demikian, realitas menunjukkan bahwa dalam menghadapi dinamika masyarakat yang plural, pemegang kekuasaan selalu mengambil jalan pintas dengan mengembangkan sistem politik yang sangat otoritarian, antara lain melalui birokratisasi dan korporatisasi hampir semua organisasi kemasyarakatan. Format politik yang menindas kedaulatan rakyat tersebut kemudian menyebabkan rakyat bergolak terus-menerus, karena merasa diperlakukan tidak adil oleh penguasa. Dan secara riil, melalui komunitas mahasiswa yang beraliansi dengan berbagai kekuatan anti Soeharto, mampu

meruntuhkan rezim Soeharto setelah terjadi rentetan kerusuhan pada pertengahan Mei 1998.[2] Kerusuhan tersebut berupa penjarahan pertokoan, pembunuhan dan pemerkosaan non-pribumi yang merupakan bagian dari konflik sosial antar ras.

Belum sembuh dari trauma kerusuhan sejak Mei 1998, muncul kasus pembakaran gereja di Ketapang Jakarta dan pembakaran masjid di Kupang Nusa Tenggata Timur yang menunjukkan konflik sosial antar agama. Muncul pula kasus Ambon dan Maluku yang menelan ribuan korban jiwa yang mencerminkan konflik sosial antar agama dan suku secara berhimpitan. Kekerasan demi kekerasan bergulir silih berganti, yang bermula dari persoalan konflik vertikal tetapi kemudian merembet dengan persoalan horisontal; dan hal ini konflik antar etnis dan antar agama. Di Poso Sulawesi Tengah dimulai dari perkelahian antar warga berubah menjadi konflik antar komunitas agama Islam dan Kristen. Kasus konflik lain adalah pembantaian warga Madura di Sampit. Palangkaraya Kalimantan Tengah dan Sambas Kalimantan Barat yang menewaskan ratusan warga Madura yang menunjukkan konflik sosial antar suku. Gugatan masyarakat Riau terhadap pemerintah pusat tentang pembagian kekayaan dari minyak mengungkapkan konflik antar daerah dan pusat.

Konflik yang berkepanjangan sampai saat ini adalah semangat sparatis Gerakan Aceh Merdeka (GAM) yang ingin memisahkan diri dari Negara Kesatuan Republik Indonesia. Kasus yang sama dengan intensitas yang agak ringan adalah gerakan sparatis yang dilakukan oleh sebagian rakyat di Papua.

Atas dasar realitas diatas, setelah rezim Orde Baru jatuh pada bulan Mei 1998. Indonesia memasuki era Reformasi dalam segala bidang. Namun era tersebut juga ditandai oleh meningkatnya dua proses disintegrasi bangsa secara bersamaan, yaitu,

---

[2] Lihat Dedy Djamaludin Malik, *Ideologi Kaum Refor*mis. Harian Republika, Senen 15 Juni 1998

pertama, *disintegrasi vertikal* seperti konflik sosial antar ras dan konflik antar daerah dan pusat. *Kedua* adalah *disintegrasi horisontal* yang diakibatkan oleb konflik antar suku, agama, ras dan antar golongan. Sudah barang tentu dua macam disintegrasi tersebut pada gilirannya mengancam rasa nasionalisme dan hancurnya negara-bangsa (*nation-state*) Indonesia. Dengan merdekanya Timor Timur, konflik sosial makin meluas sehingga muncul keinginan untuk memisahkan diri yang disuarakan oleh beberapa etnis dan daerah lain seperti Riau dan Bali, bahkan Sulawesi Selatan.

Dalam hal gencarnya gerakan "*kembali ke etnisitas*" dalam panggung politik Indonesia saat ini, Rebeka Harsono mengklasifikasikan dalam tiga katagori. *Pertama*, tuntutan pengakuan identitas etnis dalam wujud negara merdeka (*ethnonationalism*) seperti yang disuarakan oleh Timor Timur, Aceh dan Irian Jaya. *Kedua*, keinginan mempertahankan identitas etnis dan agama antar kelompok seperti di Ambon, Halmahera, Poso, Sambas dan Sampit. *Ketiga*, perjuangan perlindungan hak-hak masyarakat adat terhadap eksplorasi sumber daya alam sekitarnya.[3]

Dengan demikian, telah terjadi peningkatan konflik SARA (*suku, agama, ras dan antar golongan*) yang mengancam integrasi bangsa Indonesia pada pasca jatuhnya rezim Orde Baru mulai bulan Mei 1998 sampai sekarang.

Namun yang menarik untuk diteliti, pada waktu yang sama para kiai justru menyuarakan pentingnya dialog antar semua elemen bangsa (*al-syura*)[4] dan persamaan derajat sesama warga bangsa (*al-musawa*), dukungan Nahdlatul Ulama terhadap

---

[3] Lihat Rebeka Harsono, *Cultural Stdies*, Nasionalisme *dan Etnisitas*, dalam Harian Kompas, 1 Desember 2000

[4] Pengantar K.H. Ahmad Hasyim Muzadi dalam buku *Membangun NU Pasca Gu s Dur (Jakarta*, Gramedia, 1999)

keutuhan NKRI (*Negara Kesatuan Republik Indonesia*)[5], etika kepemimpinan nasional (*syurut al-imam*)[6], persaudaraan sebangsa dan setanah air (*ukhuwwah wathaniyah*)[7], persatuan nasional (*al-ittihad al-qoumi*)[8], rekonsiliasi antar berbagai kelompok (*ishlah dzat al-bain*)[9], cinta negara (*hubbu al-wathan min al-iman*)[10], dan kembali ke semangat Perjanjian Madinah (*mitsaq al-Madinah*)[11]. Perjanjian yang terdiri dari 47 pasal ini adalah sebagai landasan bagi kehidupan berbangsa-bernegara untuk masyarakat majemuk di Madinah. Dalam Piagam tersebut diterangkan bahwa hubungan antara komunitas muslim dan komunitas non muslim didasarkan atas prinsip-prinsip bertetangga baik, saling membantu dalam menghadapi musuh bersama, membela mereka yang teraniaya, dan menghormati kebebasan beragama, yang sekaligus menegaskan tidak adanya agama negara.

Dalam konteks ini, sebagian pemimpin dan pakar ilmu politik Islam beranggapan bahwa Piagam Madinah adalah konstitusi atau undang-undang dasar bagi negara Islam yang pertama yang didirikan oleh Nabi di Madinah. Oleh karenanya, telaahan secara seksama atas Piagam itu menjadi sangat penting dalam rangka kajian ulang tentang hubungan antara Islam dan politik dalam konteks *nation-state*.

---

[5] KH. Muhammad Tolhah Hasan, *Nahdlatul Ulama dan Negara-Bangsa*, dalam Majalah Aula No. 6. (Surabaya, PWNU Jawa Timur, 1999:61-70).

[6] Lihat Buku Peringatan Sepuluh Windu KH. Mohammad Moenasir, 1999

[7] K.H.M.A. Sahal Mahfudz, *NU Harus Membumi*, dalam Majalah Aula No.10 (Surabaya, PWNU Jawa-Timur, 1999:28)

[8] Lihat Hasil-Hasil Muktamar IX Jam'iyyah Ahlit Thariqah al-Muktabarah al-Nahdliyyah, tanggal 26-28 Februari 2000 di Pekalongan Jawa Tengah

[9] Lihat Rekomendasi (*Tauthiyah*) Musyawarah Nasional Alim Ulama dan Koperensi Besar, yang diselenggarakan oleh PBNU (Pengurus Besar Nahdlatul Ulama) di Asrama Haji Pondok Gede, Jakarta tanggal 25-28 Juli 2002

[10] Pernyataan KH. E. Fahrudin Masturo, Wakil Rais 'Am PBNU (Pengurus Besar Nahdlatul Ulama) dalam Pidato Pengarahan Rapat Pleno PBNU, di Jakarta 12 Maret 2002

[11] Pernyataan KH. DR. Said Agil Siraj, dalam Pidato Harlah (*Hari Ulang Tahun*) Nahdlatul Ulama ke 79 di alon-alon Kabupaten Gresik 23 September 2002. Para kiai juga berpendapat bahwa penerimaan mereka terhadap Pancasila sebagai Dasar Negara juga mengacu pada *Piagam Madinah* tersebut.

Sedangkan para kiai dalam penelitian ini adalah mereka yang menjadi anggota Lembaga Pembahasan Masalah-Masalah Agama (*Lajnah Bahtsu al-Masail Diniyyah*) Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur. Lajnah adalah lembaga khusus yang dibentuk oleh Pengurus Wilayah, yang terdiri dari 9 kiai dari beberapa pesantren terkemuka di Jawa Timur. Mereka dipilih karena kemampuannya dalam memahami kitab kuning yang menjadi acuan pokok di pesantren. Tugas pokok mereka adalah membahas secara mendalam kejadian-kejadian kontemporer yang membutuhkan keputusan fatwa menurut hukum Islam. Karenanya, mereka menyelenggarakan pertemuan (*halaqoh*) setiap bulan dengan tempat berpindah-pindah dari pesantren satu ke pesantren lainnya.

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa paham nasionalisme para kiai tentunya menyimpan makna yang menarik untuk diungkapkan. Sikap seperti itu sudah barang tentu didasarkan atas interpretasi dan konstruksi mereka terhadap fenomena gencarnya isu keinginan merdeka dari beberapa etnis di tanah air serta menguatnya primordialisme kelompok.

Makna-makna yang mereka pegangi tersebut diasumsikan sebagai hasil penafsiran mereka dengan pihak-pihak lain di era reformasi yang belum tuntas saat ini. Selain itu mudah untuk dipahami bahwa proses pemaknaaan diatas muncul karena adanya proses eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi dari fenomena yang nampak, dan setelah adanya kepastian pemaknaan tindakan dari beberapa elemen bangsa yang sedang mengalami perubahan sosial.

Berdasarkan beberapa realitas sosial diatas, peneliti ingin memahami konstruksisosial para kiai yang berkaitan dengan nasionalisme yang mereka pahami pasca jatuhnya pemerintahan Orde Baru.

I.2.1. Perumusan Masalah

Berdasarkan uraian diatas, penelitian ini bermaksud untuk mencari jawaban tentang bagaimana para kiai mengkonstruksi nasionalisme mereka dalam era gencarnya gerakan kembali ke etnisitas, primordialisme keagamaan, dan komunalisme pasca jatuhnya rezim Orde Baru.

I.2.2. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk memahami pemahaman kiai mengenai nasionalisme dalam konteks nasionalisme Indonesia, tentang bagaimana mereka mengkonstruksi nasionalismenya, tentang dasar-dasar konstruksi mereka dan konteks yang melatarbelakanginya serta apa maknanya bagi mereka.

Dengan demikian, maraknya disintegrasi sosial di Indonesia dan gencarnya gerakan kembali ke etnisitas, primordialisme keagamaan dan komunalisme yang terjadi saat ini bisa diantisipasi dari pemahaman dan pemaknaan nasionalisme para kiai.

I.2.3. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan berguna untuk :

1. Melengkapi pengetahuan dalam memahami dunia kiai yang sampai saat ini dunia mereka selalu dalam perdebatan yang berkepanjangan, terutama ketika mereka bersentuhan dunia politik. Sebagian masyarakat masih mengikuti pandangan Geertz (1960) yang menyatakan bahwa para kiai adalah tokoh agama yang

konservatif dan sulit menerima pembaharuan dan peran mereka sekedar *cultural broker*. Namun tidak sedikit masyarakat yang berpendapat bahwa dunia kiai adalah dunia yang dinamis sebagaimana hasil penelitian Dhofier (1982) dan Horikoshi (1987). Bahkan menurut penelitian Dirdjosanjoto (1994) para kiai adalah tokoh agama sekaligus tokoh politik.

2. Bagi kehidupan kebangsaan dan kenegaraan Indonesia. kajian ini diharapkan dapat menyediakan perspektif komparatif tentang berbagai gejala pembusukan *nation-state* di berbagai belahan dunia. Persperktif teoritis komparatif ini diharapkan pula memberikan *insight* yang hasilnya bisa kontributif bagi proses rekonstruksi tatanan sosial politik di Indonesia. Apalagi *nation-building* adalah proyek sejarah yang tidak pernah selesei (*unfinished historical project*).
3. Bagi perkembangan ilmu pengetahuan, kajian ini diharapkan bisa memperkaya penggalian wacana tentang gejala kekuasaan modern yang seringkali mewarisi karakter spesisifik negara absolut, yakni kecenderungan kekuasaannya yang sentralistik menuju perilaku *violence state* dan rentan totaliter.
4. Secara praksis, kajian ini diharapkan juga berguna bagi para penentu kebijakan negara sebagai masukan yang berharga dan bersifat ilmiah dalam rangka mengambil keputusan yang tepat, khususnya yang berkaitan dengan interaksi agama dan negara dalam konteks *recovery* ekonomi dan menuntaskan konflik SARA masih berkepanjangan. Kedaulatan Indonesia sebagai *nation-state* dalam masa mendatang akan banyak ditentukan oleh pergulatan *nation-state* tersebut dengan tiga kekuatan yang sedang marak, yaitu globalisme, lokalisme-etno-nasionalisme, dan fundamentalisme agama.

1.3. Tinjauan Penelitian Terdahulu

Berbagai kajian yang telah dilakukan para ahli ilmu sosial yang menempatkan kiai sebagai faktor yang menentukan terhadap kehidupan masyarakat telah banyak dilakukan. Dalam hal ini bisa diklasifikasikan ke dalam lima katagori. *Pertama*, kajian yang menekankan pada aspek paham keagamaan mereka, seperti tulisan Ali Haidar,[12] Martin Van Bruinessen[13] dan Abdul Djamil.[14] Haidar telah mengkaji NU yang dipimpin para kiai dari sisi fikih politik (*fiqh siyasy*). Dan ia menyimpulkan bahwa rujukan para kiai dalam berpolitik adalah tradisi keilmuan menurut paham *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah*. Paham ini terdiri dari tiga aspek pokok ajaran, yaitu aspek keimanan (*akidah/tauhid*), aspek hukum amaliyah sehari-hari (*syari'at/fikih*), dan etika (*akhlak/tasawuf*)). Namun menurut Haidar para kiai lebih mengfokuskan dan mengkonsentrasikan diri pada aspek fikih dari pada aspek-aspek lainnya. Terhadap aspek akidah hampir tidak didapatkan adanya kajian-kajian yang yang sangat serius dan berkesinambungan. Sedangkan Bruinessen telah menelusuri secara sosio-historis dan sosiologis terhadap tarekat *Naqsyabandiyah* di Indonesia yang menjadi acuan paham keagamaan para kiai. Ia menjelaskan bahwa sejak petama kali orang Indonesia mengenal Islam, maka warna Islamya adalah bernuansa *tarekat*.[15] Tarikat tidak hanya mempunyai fungsi keagamaan saja, namun juga berfungsi sebagai lembaga kekeluargaan besar. Adapun, Djamil ia telah

---

[12] Lihat Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*, (Jakarta, Gramedia, 1994). Ia membahas aspek fikih sebagai dasar pemahaman kiai. Secara bahasa fikih adalah *al-fahm*, artinya pemahaman atau pengetahuan. Sedangkan secara terminologi *Fikih* adalah ilmu tentang hukum-hukum syari'at yang berkaitan dengan perbuatan manusia yang dihasilkan secara *ijtihad*.

[13] Lihat Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung, Mizan, 1992).

[14] Lihat Abdul Djamil. *Perlawanan Kiai Desa, Pemikran dan Gerakan Islam KH.Ahmad Rifa'i Kalisalak*, (Yogjakarta, LKIS, 2001)

[15] Secara harfiyah "*tarekat*" adalah jalan.Jadi tarekat adalah jalan yang mengacu kepada sistem latihan meditasi atau amalan (*dzikir, wirid, muraqabah, dsb*), yang dihubungkan dengan sederet guru sufi. Pada mulanya guru tersebut dikelilingi oleh para murid, dan diantara mereka kelak akan menjadi guru *(mursyid)* pula. Seorang murid tarekat akan mendapatkan kemajuan melalui sederetan ijazah berdasarkan tingkatnya. Pertama pengikut biasa (*mansub*), lalu meningkat pembantu atau wakil *(khalifah)* dan akhirnya bisa menjadi guru yang mandiri.

mengadakan penelitian tentang paham keagamaan KH. Rifa'i dari desa Kalisalak, kecamatan Limpung kabupaten Batang. Ia dilahirkan tahun 1786 di Kendal Jawa Tengah dari ayah seorang penghulu atau pejabat agama di jaman kolonial Belanda. Sebelum menetap di Kalisalak, ia belajar agama di Makah selama delapan tahun (1833-1841). Paham keagamaannya dinamakan "*tarajumah*"[16] yang memiliki sumbangan besar dalam menciptakan pemikiran Islam tradisional *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah* di Indonesia. Namun, ajarannya juga bersentuhan dengan gerakan isolasi secara kultural dengan kebudayaan kota melalui bahasa agama yang sarat dengan provokasi anti pemerintah Belanda di satu sisi, dan sangat anti kepada tokoh-tokoh agama yang dekat dengan kekuasaan Belanda.

Kedua, kajian yang menekankan pada aspek kepemimpinan kiai, baik bagi dunianya seperti tulisan Zamakhsyari Dhofier[17] dan Imron Arifin,[18] maupun bagi masyarakat seperti tulisan Clifford Geertz,[19] Hiroko Horikoshi,[20] Bisri Effendi,[21] Iik Arifin Mansur Noor,[22] Ibnu Qoyim Ismail,[23] Pradjarta Dirdjosanjoto,[24] dan Endang Turmudi.[25] Dalam hal ini, Dhofier telah melakukan kajian terhadap kiai dari sudut tradisi keilmuan dan hubungannya dengan kekerabatan serta kepemimpinan para kiai di Jawa

---

[16] Arti "*tarajumah*" adalah terjemahan. Semua kitabnya yang berjumlah 69 buah, adalah terjemahan dari kitab-kitab yang berbahasa Arab. Ajarannya yang kontroversial adalah kewajiban mengulangi nikah *(tajdid al-nikah)* bagi umat Islam yang kawin lewat pejabat agama yang diangkat oleh pemerintah kolonial.
[17] Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta, LP3ES, 1982).
[18] Lihat Imron Arifin, *Kepemimpinan Kiai, Kasus Pondok Pesantren Tebuireng*, (Malang, Kalimasada Press, 1992).
[19] Lihat Clifford Geertz, *The Javanese Kiai, The Changing Role of Cultural Broker*, dalam *Comparative Studies in Society and history*, Vol. 2
[20] Lihat Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta, P3M, 1987).
[21] Lihat Bisri Effendi, *An Nuqoyyah, Gerak Transformasi Sosial di Madura*, (Jakarta, P3M, 1990).
[22] Lihat Iik Arifin Mansur Noor, *Islam in an Indonesian Wolrd : Ulama of Madura*, (Yogjakarta, Gajah Mada University Press, 1990).
[23] Lihat Ibnu Qoyim Ismail, *Kiai Penghulu Jawa, Peranannya di masa Kolonial*, (Jakarta, Gema Insani Press, 1997).
[24] Lihat Pradjarta Dirdjosanyoto, *Memelihara Umat, Kiai Pesantren, Kia i Langgar di Jawa*, (Yogjakarta, LKIS, 1999).
[25] Lihat Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, (Yogjakarta, LKIS, 2003)

dan seluruh Nusantara. Jadi, ia memusatkan studinya pada kiai dan pesantren, atau yang ia sebut sebagai "*tradisi pesantren*". Ia mengemukakan bahwa ada jaringan yang kuat antara kiai, santri dan para alumni lewat pendidikan tradisional. Hubungan tersebut sangat erat, bahkan sering melebihi hubungan kekerabatan. Hubungan tersebut berimplikasi terhadap peran kuat para kiai pesantren di masyarakat. Sedangkan, Imron meneliti kepemimpinan kiai di pesantren Tebuireng Jombang Jawa Timur, dan ia menyimpulkan telah terjadi pergeseran pola dan gaya kepemimpinan kiai, yaitu dari pola *individual-sentris* ke pola *kolektif-partisipatif-rasional* yang lebih egalitarian. Hal itu terjadi karena kapasitas kiai dalam menguasai kitab-kitab kuning mengalami kemerosotan. Perubahan pola dan gaya kepemimpinan tersebut hanya berlangsung di kalangan kiai, sedangkan di kalangan komunitas pesantren secara umum masih kuat memegang nilai-nilai ideal tentang kepemimpinan kiai.

Sementara itu, hasil penelitian Geertz menyimpulkan bahwa kiai berperan sebagai makelar budaya *(cultural broker)* atau filter atas arus informasi yang masuk ke lingkungan santri sebagai pengikutnya. Namun ia menyatakan bahwa jika kualitas kiai rendah dan arus informasi yang masuk terlalu deras, maka peranan penyaring tersebut akan macet dan akhirnya kepemimpinan kiai menjadi tidak efektif di hadapan masyarakat pengikutnya. Kesimpulan Geertz tersebut dibantah oleh antropolog wanita dari Jepang Horikoshi. Ia mengkaji kemampuan seorang kiai dari Cipari Garut Jawa Barat dari sisi kemampuannya sebagai *agen* pada masa sulit akibat peberontakan DI / TII (*Darul Islam / Tentara Islam Indonesia*). Karena itu, ia menyatakan peranan kiai tidak sekedar filter, namun mereka malah mampu mempelopori perubahan[26] yang emansipatif dalam

[26] Gus Dur dalam pengantarnya menyatakan bahwa perubahan yang dilakukan oleh kai merupakan tradisi menjaga kontinuitas sosial. Dalam hal ini mereka sering mengutip salah satu kaidah hukuk fikih:" Menjaga

menghadapi arus modernisasi dengan pandangan tradisionalnya. Sedangkan Effendi membahas peran dan kepemimpinan kiai di Madura dalam usaha transformasi sosial di wilayahnya. Mansur Noor melakukan studi tentang kiai-kiai di Madura yang menyimpulkan bahwa mereka adalah elite keagamaan, dan mempunyai peran kuat dalam membangun masyarakat yang religius. Mereka menggunakan pola transmisi nilai melalui pendidikan pesantren, yang memiliki dampak pada pengakuan masyarakat atas kepemimpinan para kiai. Pondok dan sistem madrasah yang sudah dikembangkan dipandang masyarakat sebagai alternatif lembaga pendidikan masyarakat yang utama.

Dalam konteks yang sama, Ismail meneliti tentang kepemimpinan *kiai penghulu* pada zaman kolonial Belanda tahun 1882 sampai 1942. Ia berpendapat bahwa wujudnya kai penghulu merupakan implementasi dari ajaran Islam yang berkaitan dengan konsep negara dan kekuasaan. Menurut pemikiran Fikih bahwa menegakkan kepemimpinan hukumnya wajib kifayah (*nashbu al-imamah fardlu kifayah*). Dalam pengertian ini dikenal tiga istilah, yaitu *tahkim*, *tauliyah ahl al-hal wa 'aqd*, dan *tauliyah min al-imam*. Konsep ini berarti penunjukan dan pelimpahan wewenang kepada ahli agama oleh penguasa pemerintah untuk melaksanakan tugas negara di bidang keagamaan dan kehakiman menurut ajaran Islam. Dan konsep kiai penghulu ini secara defakto sudah ada sejak zaman pemerintahan kerajaan-kerajaan Islam. Keputusan *lembaga kepengulon* ini diabadikan dalam *staathlad* nomor 152 tahun 1882. Jadi staathlad ini bertalian dengan penarikan para ulama, yaitu *kiai penghulu* ke dalam bagian birokrasi pemerintahan kolonial Belanda. Kehadiran kiai penghulu dalam perspektif ini menunjukkan bahwa

---

tradisi lama yang masih baik dan mengambil yang lebih baik dari perubahan baru" *(al-muhafadhoh 'ala al-qodim al-sholih wa al-akhdz bi al-jadid al-ashlah)*.

mereka adalah pemimpin agama yang berada dalam dua dunia, yaitu *formal leader* dan sekaligus *informal leader*.

Studi yang menarik juga dilakukan oleh Dirdjosanjoto yang telah meneliti peran dan keefektifan kepemimpinan kiai pesantren dan kiai langgar di pedesaan tahun 1988-1989. Ia telah membahas peranan kiai dalam perubahan sosial dan politik di daerah pedesaan kawasan kecamatan Tayu Pati Jawa Tengah. Persoalan pokok yang disoroti adalah tentang respon para kiai sebagai pemimpin agama terhadap berbagai perubahan di bidang sosial, ekonomi, dan politik yang terjadi di sekeliling mereka. Penelitian ini menyimpulkan bahwa para kiai mampu bertahan dalam situasi yang sedemikian kompleks. Kemampuan itu tidak hanya ditentukan oleh kuatnya tradisi yang telah mapan di lingkungan pesantren; tetapi justru karena sejak semula kiai berada pada posisi yang mendua. Mereka adalah tokoh agama sekaligus tokoh politik. Peran ganda ini telah dimainkan oleh mereka secara amat baik mulai dahulu sampai saat sekarang. Peran ganda itu memberinya ruang gerak yang cukup untuk membuka dan menutup arena. Dalam hal ini Organisasi Nahdlatul Ulama, sebagai organisasi para kiai, seringkali menjadi penghubung para kiai lokal untuk menjalin hubungan dengan pihak luar, apalagi setelah organisasi ini kembali ke khittah 1926.[27]

Studi kepemimpinan kiai, juga dilakukan oleh Turmudi yang mencoba melihat kepemimpinan kiai secara umum dengan memusatkan perhatian pada aspek-aspek kultural dan politik kepemimpinan mereka. Ia menjelaskan bahwa ada dua lembaga formal yang dijadikan para kiai untuk membangun hubungan dengan masyarakat. Dua

---

[27] *Khittah* artinya landasan berpikir, bersikap dan bertindak. Sejak ke kembali ke khittah 1926 Nahdlatul Ulama menjaga jarak yang sama dengan semua ORMAS dan ORPOL. Redaksi khittah yang berkaitan dengan politik berbunyi :" *Nahdlatul Ulama secara organisatoris tidak terikat oleh ORMAS dan ORPOL manapun, dan kepada warga Nahdalatul Ulama hendaknya menggunakan hak pilihnya secara bebas berdasarkan akhlak krimah*".

lembaga ini secara simultan telah menciptakan pola hubungan yang berbeda, dan keduanya merupakan pilar penting yang menopang kekiaian mereka. Dua lembaga tersebut adalah *pesantren* dan *terekat*. Penelitian ini mengambil lokasi di kabupaten Jombang Jawa Timur pada Oktober 1992 sam September 1993. Dan diantara catatan kepemimpinan kiai di Jombang adalah sebagai berikut :

- Hubungan antara kiai dan masyarakat sangat kuat dan menjadi karakter khusus kehidupan umat Islam Jombang. Kiai menempati kedudukan yang sangat terhormat, dikarenakan masyarakat telah lama dibangun dengan pengaruh hadirnya pesantren di Jombang. Namun dalam hal ini. hubungan kiai tarekat dengan pengikutnya ternyata lebih kuat yang disertai dengan ikatan emosional yang tinggi..
- Islam di Jombang masih sangat mengakar karena pengaruh kiai dan pesantrennya. Para kiai telah membuktikan usahanya untuk membangun masyarakat yang sejahtera. Mereka meyakini bahwa perilaku seperti itu adalah memang tugasnya sebagai wakil Tuhan di muka bumi (*khalifatullah fi al-ardl*).
- Dengan pola kepemimpinan yang kharismatik, kiai membentuk hubungan yang erat dengan para pengikutnya, yang tidak bisa diciptakan oleh pemimpin informal manapun. Khusus dalam tarekat, hubungan tersebut digambarkan sebagai hubungan guru-murid. atau lebih teoritis *clientilisme*, dimana subordinasi klien sangat penting.
- Dengan dibangunnya sistem pendidikan yang bersifat modern menyebabkan pesantren mengalami perubahan, baik pada tataran kepemimpinan kiai maupun pesantren. Hal yang sama juga terjadi dalam masyarakat secara umum yang

memiliki hubungan kuat denga mereka. Dari sinilah muncul proses *profanisasi* kharisma, yaitu berkurangnya pengaruh kiai di masyarakat.

Ketiga, adalah kajian yang memfokuskan pada sisi kesejarahan kiai, dan tulisan Azyumardi Azra[28] dapat dikatagorikan dalam jenis ini. Ia telah mengkaji transmisi para kiai di Nusantara dengan para ulama di Timur Tengah.

Adapun yang *keempat*, adalah kajian yang mengambil tema tentang Islam dan negara yang di dalamnya juga melibatkan para kiai. Misalnya yang dilakukan oleh Deliar Noer,[29] Ahmad Syafi'i Ma'arif,[30] Abdul Munir Mulkhan,[31] Umaidi Radi,[32] dan Syafi'i Anwar.[33] Pada umumnya mereka melakukan pengkajian dan mencoba menjawab pertanyaan yang menyangkut bagaimana posisi Islam dalam konfigurasi politik Indonesia, serta bagaimana perlakuan negara terhadap Islam. Kajian yang secara langsung meneliti tentang kiai dan politik adalah studi Mahrus Irsyam,[34] Ali Maschan Moesa[35] dan Warsono.[36] Sedangkan tulisan Ramlan Surbakti [37]adalah kajian yang lebih mengfokuskan pada kekuatan *religio-politik* di dalam sistem politik Indonesia.

Studi Irsyam mencoba mengungkapkan sejauh mana tradisi Nahdlatul Ulama bisa direkonstruksikan untuk menjawab pembaharuan format politik yang dilakukan oleh rezim Orde Baru. Sebagaimana diketahui rezim Soeharto berusaha menerapkan format politik yang otoritarian dalam rangka melanggengkan kekuasaannya. Puncak

---

[28] Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, (Bandung, Mizan, 1994).
[29] Lihat Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*. (Jakarta, Grafiti Press, 1987).
[30] Lihat Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta, LP3ES, 1996).
[31] Lihat Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, (Jakarta. Sipress. 1992)
[32] Lihat Umaidi Radi, *Strategi PPP Semasa 1971-1972*, (Jakarta, Integritas Press, 1984).
[33] Lihat Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam di Indonesia, Sebuah Kajian Politik Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta, Paramadina, 1995).
[34] Lihat Mahrus Irsyam, *Ulama dan Partai Politik*, (Jakarta, Yayasan Perkhidmatan, 1984).
[35] Lihat Ali Maschan Moesa, *Kiai dan Politik, dalam Wacana Civil society*. (Surabaya, LEPKISS, 1999).
[36] Lihat Warsono, *Wacana Politik Kiai NU Pada Era Pemerintahan Gus Dur. Desertasi tidak diterbitkan* (Surabaya. Universitas Airlangga, 2003)
[37] Lihat Ramlan Surbakti, *Islam and Politics, A Literature Review*, dalam Malajah Bestari Nomor 16, (Malang, UMM, 1994)

penataan terhadap infra struktur masyarakat ketika semua organisasi keagamaan wajib menerima *Asas Tunggal* dalam perspektif korporatisme negara. Dari konteks perubahan politik inilah terjadi konflik antara para kiai Nahdlatul Ulama, baik mereka yang berada pada jajaran syuriyah, tanfidziyah dan kiai pesantren. Sedangkan penelitian Moesa mencoba melihat bahwa ternyata para kiai memandang hubungan agama dan politik sebagai *traditional religio-political system*, yaitu sistem kemasyarakatan dimana tidak ada pemisahan antara komunitas politik dan komunitas keagamaan. Pandangan seperti inilah yang sering menempatkan para kiai dalam keadaan yang sulit. Kesulitan terjadi disebabkan mereka harus membawa suatu misi yang berbasis *spiritual* ke dalam praksis politik yang bersifat *profan*. Ia juga menyimpulkan bahwa paradigma hubungan agama dan politik yang integralistik selalu mengakibatkan dua implikasi yang tidak menguntungkan. *Pertama*, agama diposisikan sebagai instrumen politik; dan *kedua*, persentuhan tersebut selalu menimbulkan radikalisassi politik atas nama agama, bahkan sering terjadi pembunuhan terhadap lawan politik atas nama Tuhan.

Adapun Warsono, telah menkaji fungsi kiai dalam pemerintahan Gus Dur dalam perspektif Gramcian. Menurut pengkajiannya bahwa kedudukan kiai sebagai elit agama, elit sosial, dan elit politik sungguh dalam posisi yang dilematis. Di satu sisi mereka harus selalu memerintahkan yang baik dan melarang yang jelek (*amar ma'ruf nahi mungkar)*, dan menjadi pelindung masyarakat dari kesewenang-wenangan penguasa, namun di pihak lain juga dituntut untuk melindungi pemerintahan yang sah. Dukungan kepada pemerintahan yang sah adalah merupakan kewajiban agama, seperti pernah dibuktikan pada zaman Soekarno.[38] Dalam konteks yang sama mereka wajib membela Gus Dur

[38] Ketika Soekarno menghadapi kelompok-kelompok yang ingin melengserkannya, maka pada tahun 1954 para kiai dari seluruh Indonesia mengadakan pembahasan hukum (*bahtsul masail*) di Cipanas bogor untuk

sebagai presiden yang sah. Namun, kepemimpinan Gus Dur juga tergantung dukungan, penerimaan dan pengakuan dari komunitas politik.

Kelima, kajian yang mengfokuskan figur atau biografi masing-masing kiai, dan istilah yang populer dikalangan pesantren disebut *manaqib*. Hampir semua kiai, sejarah hidupnya dibukukan oleh keluarga dan para santrinya. Kemudian, setiap tahun biografi tersebut diterangkan kembali pada acara *haul*, yaitu peringatan hari kematian kiai, misalnya biografi KH. Abdul Wahab Chasbullah yang ditulis oleh panitia penulisan buku sejarah KH. Abdul Wahab Chasbullah.[39]

Setelah melihat semua hasil penelitian diatas, ternyata belum terdapat kajian yang berupaya mendeskripsikan dan memahami secara mendalam tentang variasi kehidupan Islam dan dalam perspektif khusus, yang dalam hal ini adalah kiai dan politik. Memang Haidar telah banyak mengkaji hubungan kiai dan politik, namun bahwa kajian tersebut baru menjelaskan dasar-dasar keagamaan kiai dalam berpolitik, sehingga belum mencermati secara detail hubungan antara kiai dan politik. Dan memang pada umumnya yang telah dilakukan oleh para peneliti adalah hubungan antara Islam dan politik yang bersifat umum. Dalam kaitan ini Moesa telah melakukannya, namun masih terbatas pada konstruksi pemaknaan (*meaning construction*) politik bagi kiai. Dalam konteks ini pula, ternyata belum terdapat kajian yang berupaya menganalisis hubungan agama dan nasionalisme secara mendalam menurut pandangan para kiai. Dan, berdasarkan pada realitas diatas, maka penelitian ini berupaya mengungkapkan interaksi antara Islam dan

---

membahas satu pertanyaan, yaitu apakah Soekarno presiden yang sah, walaupun tanpa lewat proses pemilihan umum. Akhirnya mereka mengambil keputusan hukum bahwa Soekarno adalah presiden yang sah , bersifat darurat yang secara de fakto memiliki kekuasaan (*waly al-amr al-dhorury bi al-syaukah*).

[39] Lihat Saifullah Ma'shum (Ed), *KH Abdul Wahab Chasbullah, Perintis, Pendiri, dan Penggerak Nahdlatul Ulama*. Buku ini ditulis oleh sebuah team yang dibentuk khusus untuk biografi beliau, (Jakarta, Panitia Penulisan Buku Sejarah Perjuangan KH. Abdul Wahab Chasbullah, 1999).

politik dalam kasus khusus, yaitu kehidupan kiai dalam interaksinya dengan politik dan konstruksi sosial mereka dalam perspektif nasionalisme.

Berdasarkan uraian diatas, kajian ini sebenarnya merupakan lanjutan dari upaya menjelaskan adanya interaksi antara agama dan politik sebagaimana dilakukan oleh Surbakti, dan lebih khusus penelitian Dulyakasem, Faruk, dan Madale[40]. Dalam hal ini Surbakti nampak menjelaskan fenomena-fenomna dan fakta-fakta yang bersifat umum tentang adanya interaksi antara keduanya. Sedangkan Dulyakasem dan Faruk menjelaskan fenomena nasionalisme etnis minoritas Melayu di Thailand Selatan yang juga dilandasi oleh semangat ajaran Islam. Adapun Madale telah meneliti tentang adanya rasa nasionalisme bangsa Moro di Filipina Selatan yang ingin memisahan diri dari pemerintah pusat, dan menurut kajiannya rasa nasionalisme tersebut juga diperkuat oleh semangat Islam sebagai agamanya.

Dengan demikian, maka penelitian ini akan berupaya memahami varian khusus secara mendalam, yaitu fenomena interaksi antara Islam dan politik dalam konteks konstruksi sosial para kiai tentang nasionalisme pasca jatuhnya rezim Orde Baru. Pemahaman terhadap interaksi antara kedua hal tersebut berkaitan pula dengan adanya narasi bahwa mengapa munculnya ekspresi entisitas justru berwajah eksklusif, penuh kekerasan, bahkan berkeinginan memisahkan diri, dari pada memunculkan *local wisdom* menuju pemberdayaan demokrasi dan *civil society*

[40] Lihat Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (Ed), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta, LP3ES, 1988). Editor menjelaskan bahwa dalam negara-negara yang di dalamnya Islam merupakan kelompok mayoritas (Indonesia, Malaysia), mereka selalu memikirkan untuk membentuk "*negara Islam*" yang tangguh. Sedangkan dalam negara-negara yang di dalamnya Islam sebagai kelompok minoritas (Thailand, Filipina, Singapura), ternyata mereka tetap ingin menunjukkan identitas Islam, dan dalam banyak kasus terdapat aspirasi untuk membentuk "*kesatuan politik*" yang terpisah dari kelompok mayoritas non-muslim sebagai perwujudan dari gejala-gejala kebangsaan kontemporer.

1.4. Kerangka Dasar Teoritis

1.4.1. Konsepsi Tentang Agama dan Politik

Agama adalah suatu sistem tata keyakinan *(kredo)* atas adanya Yang Maha Mutlak di luar manusia, atau sistem tata peribadatan *(ritual)* manusia kepada Yang Maha Mutlak itu, serta suatu sistem tata kaidah *(norma, etika)* yang mengatur hubungan manusia dengan sesama manusia dan dengan alam lainnya sesuai dengan tata keimanan dan tata peribadatan diatas.[41]

Agama dalam penelitian ini tidak dimaksudkan sebagai sistem kredo dan sistem peribadatan, tetapi agama dalam konteks sistem norma yang bersentuhan dengan tindakan manusia yang diyakini kebenarannya, dan keyakinan itu mempengaruhi tindakan-tindakannya. Atau dalam ungkapan Parsudi Suparlan, norma agama yang menjadi pedoman dalam menginterpretasikan tindakan-tindakannya.[42]

Menurut Smith, agama dapat dianalisis ke dalam empat aspek, yaitu identitas kelompoknya, pengaturan kemasyarakatannya, organisasinya dan sistem keyakinannya. Dalam penelitian ini yang menjadi fokusnya adalah aspek keyakinan yang diinterpretasikan oleh para kiai Nahdlatul Ulama. Yaitu agama sebagai sistem keyakinan yang mengacu kepada eksistensi ideologi-ideologi keagamaan, yang merupakan batang tubuh dari doktrin agama itu.[43]

Dilihat dari arti pentingnya agama bagi manusia, Surbakti menyatakan ada dua konsep mendasar agama bagi kehidupan manusia, yaitu agama dalam arti "*what religion does*" dan "*what is religion*". Pengertian pertama mengacu kepada apa *fungsi* agama bagi

---

[41] Lihat Endang Saifudin Anshari, *Kuliah Al-Islam*, (Jakarta, Rajawali, 1992: 33)
[42] Lihat Parsudi Suparlan, *Kata Pengantar* dalam Roland Robertson, *Agama dalam Analisa dan Interpresi Sosiologis*, (Jakarta, Rajawali Press, 1988: v-vi)
[43] Lihat Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik, Suatu Kajian Analitis*, (Jakarta, Rajawali Press, 1985: 187-188)

Berkaitan dengan keberadaan dua institusi tersebut, Kuntowijiyo menyatakan bahwa agama dan negara adalah dua satuan sejarah yang berbeda hakikatnya. Agama adalah kabar gembira dan peringatan (*basyiran wa nadziran*), sedangkan negara adalah kekuatan pemaksa *(coercion)*. Agama mempunyai khatib, juru dakwah, dan ulama sedangkan negara mempunyai birokrasi, pengadilan, dan tentara. Agama dapat mempengaruhi jalannya sejarah melalui kesadaran bersama (*collective conscience*), negara mempunyai pengaruh sejarah dengan keputusan, kekuasaan dan perang. Agama adalah kekuatan dari dalam dan negara adalah kekuatan dari luar.[45]

Dalam perspektif ini, kasus yang selalu menimbulkan perbedaan persepsi adalah tentang Pancasila sebagai dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia. Sejak Indonesia merdeka, Pancasila telah disepakati sebagai "titik temu" (*frame of reference*) rakyat Indonesia. Namun demikian, harus diakui bahwa masih ada sejumlah kelompok kecil masyarakat beragama yang tidak dengan suka rela menerimanya sebagai dasar negara. Bahkan tidak sedikit umat Islam yang secara terus terang menolak Pancasila sebagai *frame of reference*. Dengan kata lain, di luar mayoritas yang mau menerimanya, namun masih ada juga kelompok umat beragama yang selalu ingin menghadirkan dasar lain selain Pancasila. Apa yang selalu terjadi selama Sidang Umum Majlis Permusyawaran Rakyat (MPR) dimana sejumlah aktifis muslim yang mengusulkan diberlakukannya Piagam Jakarta, bisa dibaca dalam konteks ini. Pandangan mereka tentang hubungan agama dan negara memang tidak sama dengan kelompok mayoritas yang sudah menganggap final persoalan tersebut.

Mengenai hubungan antara agama dan negara dalam konteks religio-politik, Smith (1985: 13) mengajukan dua model sistem, yaitu *model organik* dan *model gereja*.

[45] Lihat Kuntowijiyo, *Identias Politik Umat Islam*, (Bandung, Mizan, 1997: 191-192)

Model *organik* adalah konsep tentang penggabungan fungsi-fungsi keagamaan dan politik yang dilakukan oleh struktur yang tunggal. Penguasa menjalankan kekuasaan duniawi dan spiritual keagamaan sekaligus, dan fungsi utamanya adalah menegakkan tata-sosial yang bersifat ketuhanan sesuai dengan hukum dan tradisi agama yang sakral. Dan yang termasuk dalam model ini adalah agama Islam dan Hindu. Sedangkan *model gereja*, ditandai dengan ikatan yang erat antara dua lembaga yang berbeda satu sama lain, yaitu pemerintah dan institusi keagamaan. Namun yang satu dan lain dapat bertukar fungsi secara ekstensif di bidang politik dan keagamaan. Secara empirik kedua lembaga itu memang terpisah; karenanya hubungan keduanya dapat menggunakan tiga bentuk, yaitu 1) gereja diatas pemerintah, 2) pemerintah diatas gereja, dan 3) dengan keseimbangan kekuasaan antara keduanya. Yang termasuk dalam model ini adalah agama Katolik dan agama Budha.

Dengan demikian agama dalam penelitian ini akan dilihat dari perspektif apa makna agama bagi manusia, yakni sebagai pedoman untuk bertindak dalam menjalankan seluruh aktifitas kehidupannya, termasuk dimensi konstruksi sosial yang berkaitan dengan paham nasionalisme.

Selanjutnya, dikemukakan disini bahwa politik adalah bermacam-macam aktifitas dalam suatu sistem negara yang menyangkut proses menentukan dan melaksanakan tujuan-tujuan dari sistem tersebut. Secara lebih rinci Surbakti menjelaskan bahwa politik adalah interaksi antara pemerintah dan masyarakat, dalam rangka proses pembuatan dan pelaksanaan keputusan yang mengikat tentang kebaikan bersama masyarakat yang tinggal dalam suatu wilayah tertentu. Berdasarkan definisi politik ini ia menyimpulkan bahwa terdapat *empat aspek* dalam politik, yaitu perilaku politik, pemerintah dan

ada beberapa pemikir yang dapat digolongkan ke dalam tipologi ini, seperti , al-Afghani, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridho, akan tetapi dua pikiran politik yang di muka memiliki keunggulan komparatif.

Dalam pandangan teoritisi ini wilayah agama dan negara tak dapat dipisahkan. wilayah agama juga meliputi wilayah politik atau negara. Karenanya, menurut paradigma ini negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan Tuhan (*divine sovereignity*), karena kedaulatan itu memang berasal dari dan berada di tangan Tuhan. Pandangan inilah yang disebut juga sebagai *fundamentalisme Islam.* Secara faktual yang termasuk dalam pandangan ini adalah hubungan antara agama dan negara di Iran saat ini.

Pemikiran politik yang termasuk tipologi ini ialah pandangan al-Maududi (1903-1979). Menurutnya syari'at tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik atau antara agama dan negara. Syari'at merupakan totalitas pengaturan kehidupan manusia yang tidak mengandung kekurangan sedikitpun. Negara harus didasarkan pada empat prinsip, yaitu mengakui kedaulatan Tuhan, menerima otoritas Nabi Muhammad, memiliki status wakil Tuhan dan menerapkan musyawarah.[48] Negara merupakan sarana politik untuk mengaplikasikan hukum Tuhan. Kebangkitan *Jama'ati Islami* merupakan representasi al-Maududi di bidang politik yang bertujuan untuk menerapkan syari'at dalam konteks kehidupan kenegaraan. Pikiran-pikiran al-Maududi banyak mengilhami praktek politik di Pakistan ketika dipimpin oleh Zia ul Haq.[49] Menurut al-Maududi, institusi negara Islam terdiri dari kepala negara dan lembaga legislatif. Posisi pentingnya

---

[48] Lihat Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan pemikiran,*(Jakarta, UI Press, 1995 : 166)

[49] Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme,* (Jakarta, Paramadina, 1996: 154)

terletak di kepala negara yang disebut sebagai *Imam, Khalifah* atau *Amir.* Kepala negara memiliki wewenang sangat besar, bahkan dapat memveto keputusan bulat yang disepakati oleh *Badan Penasehat*, dengan catatan bahwa kepala negara tersebut wajib ditaati selama ia sendiri mematuhi perintah Tuhan.[50]

Kedua, pemikiran politik yang memandang agama dan negara berhubungan secara *simbiotik*, yaitu berhubungan secara timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini negara membutuhkan agama sebagai dasar pijak kekuatan moral sehingga dapat menjadi mekanisme kontrolnya. di sisi lain agama memerlukan negara sebagai sarana untuk pengembangan agama itu sendiri.[51]

Lebih lanjut, yang sangat menonjol dalam studi religio-politik dalam wacana ini ialah pemikiran al-Mawardi, yang nama lengkapnya ialah Abu Hasan Ibn Muhammad Ibn Habib al-Mawardi (974-1058). Tulisannya yang sangat terkenal di bidang teori ketatanegaraan ialah *al-Ahkam al-Sulthaniyah.* Dalam pandangannya, kepemimpinan negara (*imamah*) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia. Pemeliharaan dan pengaturan dunia adalah dua dimensi yang berhubungan secara simbiotik. Negara, dengan demikian di bawah kontrol agama. Dalam pengangkatan kepala negara melalui sebuah pemilihan, ia membagi umat Islam menjadi dua kelompok, *ahl al-Ikhtiyar* dan *ahl al-Imamah*. Yang pertama diartikan sebagai kelompok masyarakat yang dapat memberikan wewenang kepada kepala negara untuk mengatur masyarakat melalui proses pemilihan terlebih dahulu. Ada beberapa syarat yang harus dipenuhi yaitu adil, berilmu pengetahuan, khususnya ilmu agama.

[50] Lihat Ahmad Jainuri, *Pemikiran Maududi tentang Negara Islam*, dalam Sudarnoto Abdul Hakim, *Islam Berbagai Perspektif*, (Jakarta, LPMI, 1995: 181-200)
[51] Lihat Sayuti J. Pulungan, *Fiqh Siyasah, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta, ISIS, 1994: xiii)

tidak cacat fisik, laki-laki, mempunyai wawasan politik, ahli strategi perang dan mempunyai garis keturunan Quraisy.[52]

Pemikir lain dalam wacana ini adalah al-Ghazali atau Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111 M). Bukunya yang sangat terkenal dinamakan *Ihya' 'ulum al-din*, atau diterjemahkan "Menghidupkan Kembali Ilmu-ilmu Agama". Menurutnya, negara dibutuhkan oleh masyarakat berkaitan dengan pemenuhan kebutuhan akan industri dan profesi, karenanya kepala negara harus memiliki sumber legitimasi keagamaan. Industri yang dibutuhkan untuk kepentingan masyarakat ialah pertanian, pemintalan yang didukung oleh pembangunan, dan politik. Profesi politik yang dibutuhkan untuk kepentingan masyarakat ialah sub-profesi pengukuran tanah, sub-profesi ketentaraan, sub-profesi kehakiman, dan sub-profesi ilmu hukum. Begitu pentingnya sub-profesi politik tersebut, al-Ghazali (1995: 75) menyatakan bahwa kedudukannya satu tingkat di bawah kenabian. Pemilihan kepala negara bukan keharusan urusan rasio tetapi keharusan urusan agama. Hal ini didasari oleh persiapan untuk kesejahteraan ukhrawi harus dilakukan melalui pengamalan dan penghayatan agama di dunia secara benar. Inilah yang dijadikan sebagai argumentasi bahwa antara negara dan agama merupakan dua hal yang saling membutuhkan.(Sadzali, 1995: 76-79)

Ketiga, memandang hubungan antara agama dan negara ialah terpisah atau bersifat *sekularistik*. Pandangan ini menolak baik hubungan *simbiotik* maupun *integrated*. Ali Abdu al-Raziq (1888-1966 M) pada tahun 1925 menulis buku yang kontroversial dan menyebabkan ia terusir dari pemerintahan Mesir, ialah berjudul "Islam dan Prinsip-Prinsi Pemerintahan"(*al-Islam wa ushul al-hukm)*. Raziq berpendapat bahwa

---

[52] Lihat Fathurrahman Jamil, *Al-Mawardi, Mekanisme Pengangkatan dan Pemberhentian Kepala Negara*, dalam Sudarnoto Abdul Hakim. *Islam Berbagai Perspektif*, (Jakarta, LPMI, 1995: 158-160)

tugas Nabi Muhammad tak lebih dari tugas kenabian (*innaha nubuwwah la mulk*) sebagaimana nabi-nabi sebelumnya. Di samping itu, urusan keduniaan oleh Nabi Muhammad juga diserahkan kepada manusia, yang menurutnya termasuk urusan politik (Sadzali, 1995: 143-145). Lebih jauh ia menyatakan Islam tak memiliki kaitan apa pun dengan sistem "*kekhalifahan*", sehingga semua sistem kekhalifahan adalah urusan duniawi. Jadi sesungguhnya terdapat penolakan terhadap determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara.

Selanjutnya, tentang hubungan Islam dan negara di Indonesia, menurut Adnan dapat dibagi menjadi tiga kategori. *Pertama*, kelompok *akomodatif* yang difiguri oleh Nurkholis Madjid, di mana dia berpandangan bahwa kehidupan spiritual diatur oleh agama dan kehidupan duniawi diatur oleh logika duniawi.[53] Pemikiran ini sepertinya mengandung elemen "sekularistik", yaitu pemisahan antara agama dan dunia. Yang sebenarnya bukanlah pemisahan akan tetapi pembedaan wilayah, artinya ada wilayah yang semata-mata urusan agama dan ada wilayah yang semata-mata duniawi.[54] Akan tetapi, dengan pemikiran ini justru dapat mengalihkan perhatian dari *Islam Politik* ke *Islam Kultural*. Sebagai akibatnya, Islam lebih berwatak liberalis dan humanis yang menawarkan kebebasan dan kemanusiaan bagi penganutnya, daripada watak politis yang menakutkan, utamanya bagi penyelenggara negara.[55] Di kalangan Nahdlatul Ulama (NU) pemikiran akomodatif dapat dilihat pada diri Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang sukses menarik gerbong NU ke khittah 1926, yang intinya ialah memisahkan Nahdlatul Ulama

---

[53] Lihat Zifirdaus Adnan, *Islamic Religion Yes, Political Ideology No, Islam and The State in Indonesia*, dalam Arief Budiman, *State and Cievil Society*, (Clyton Victoria, Centre of South East Asian Studies, 1992: 458)

[54] Lihat Nurkholis Madjid, *Islam Keindonesiaan dan Kemodernan*, (Jakarta, Paramadina, 1993)

[55] Lihat Muhammad Kamal Hasan, *Modernisasi Indonesia, Respon Cendekiawan Muslim*, (Surabaya, Bina Ilmu, 1987: 231-240)

dari politik praktis. Bagi Gus Dur, politik sebagai moral dan bukan sebagai institusi, artinya bahwa konsekuensi logis dari khittah ialah tidak ada politik Islam dan selanjutnya juga tidak ada lembaga politik Islam, atau dengan kata lain menegasikan pentingnya eksistensi lembaga politik Islam.[56]

Kedua, kelompok *moderat*, dengan tokoh Amien Rais, Jalaluddin Rahmat dan Imaduddin Abdurrahim, yang berpendirian bahwa Islam tidak hanya dipahami sebagai agama akan tetapi juga sebagai ideologi. Islam ialah agama totalistik (*kaffah*) yang mengatur segala aspek kehidupan masyarakat termasuk kehidupan sosial politik. Untuk ini berbeda dengan kelompok akomodatif yang menginginkan perubahan dari dalam negara, sedangkan kelompok moderat justru menginginkan perubahan dari luar negara.

Ketiga, kelompok *idealis-radikal*, yang beranggapan bahwa Islam berada di atas semua ideologi, sehingga untuk memperjuangkannya diperlukan cara-cara kekerasan dan sekaligus menolak ideologi Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi kehidupan organisasi sosial kemasyarakatan dan agama harus menjadi ideologi menggantikan ideologi Pancasila. Dan, pandangan demikian dapat dilihat pada visi dan aksi Abdul Qadir Jaelani (Adnan, 1992: 464-466).

1.4.3. Nasionalisme Indonesia

Nasionalisme adalah sebuah paham yang direalisasikan dalam sebuah gerakan yang mendambakan kepentingan bersama, yaitu kepentingan bangsa (*nation*), walaupun mereka terdiri dari masyarakat yang majemuk. Bangsa mempunyai pengertian totalitas yang tidak membedakan suku, ras, golongan dan agama apapun. Diantara mereka tercipta

---

[56] Lihat Abdurrahman Wahid, *Politik Sebagai Moral, Bukan Institusi*, dalam Majalah Prisma, No.5, 1995: 66-69. Lihat juga Laode Ida, *Kembali ke Khittah 1926, Membangun Gerakan Politik Kultural NU*, dalam Majalah Prisma, No.5, 1995: 87-100

hubungan sosial yang harmonis dan sepadan atas dasar kekeluargaan. Kepentingan semua kelompok itu diinstitusionalisasikan dalam berbagai organisasi sosial, politik, ekonomi, dan keagamaan, dan sebagainya. Upaya penggalangan kebersamaan ini seringkali bertujuan hapusnya superioritas kolonial terhadap suatu bangsa dan telah menimbulkan berbagai penderitaan selama kurun waktu yang cukum lama.

Secara etimologis *Nasionalisme*, *Natie* dan *National*, kesemuanya berasal dari bahasa Latin *Natio* yang berarti bangsa yang dipersatukan karena kelahiran; dari kata *nascie* yang berarti dilahirkan, maka jika dapat dihubungkan secara obyektif maka yang paling lazim dikemukakan adalah *bahasa, ras, agama dan peradaban, wilayah, negara dan kewarganegaraan.*[57]

Nasionalisme adalah "suatu sikap mental dimana loyalitas tertinggi dari individu adalah untuk negara-bangsa" (*a state of mind, in wich a supreme loyality of the individual is felt to the due to the nation state*)[58]; atau "sikap politik dan sosial dari kelompok-kelompok suatu bangsa yang mempunyai kesamaan kebudayaan, bahasa dan wilayah, serta kesamaan cita-cita dan tujuan, dan dengan demikian merasakan adanya kesetiaan yang mendalam terhadap kelompok bangsa itu".[59]

Dalam konteks ini, kata kunci dalam nasionalisme adalah "*supreme loyality*" terhadap kelompok bangsa. Kesetiaan itu muncul karena adanya kesadaran akan identitas kolektif yang berbeda dengan yang lain. Pada kebanyakan kasus, hal itu terjadi karena kesamaan keturunan, bahasa atau kebudayaan. Tetapi ini semua bukanlah unsur yang subtansial, sebab yang paling penting adalah adanya "kemauan untuk bersatu" (*a living and active coorporate will*).

---

[57] Lihat Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, New York, Macmillan, 1944: 14)
[58] Lihat *Britannica Encyclopaedia*, (Chicago, William Benton Publisher, 1956:14)
[59] Lihat *Ensiklopedi Indonesia*, (Jakarta, Ichtiar Baru Van Hoeve, Edisi khusus vol. 4, tt : 2338)

Karena itu "bangsa" merupakan konsep yang selalu dalam keadaan berubah-ubah dan tidak statis dan tidak *given*, sejalan dengan dinamika kekuatan-kekuatan yang melahirkannya. Nasionalisme tidak selamanya tumbuh dalam masyarakat multi ras, multi bahasa, multi budaya, dan bahkan multi agama. Amerika dan Singapura, misalnya, adalah bangsa yang multi ras; Switzerland adalah bangsa dengan tiga bahasa; dan Indonesia, yang sangat fenomenal, adalah bangsa yang merupakan integrasi dari berbagai suku yang mempunyai aneka bahasa, budaya dan agama.[60]

Berdasarkan realitas tersebut, Kohn memilah nasionalisme menjadi dua, yaitu "*tertutup*" dan "*terbuka*". Nasionalisme terbuka (*closed nationalism*) dicirikan dengan penempatan karakter bangsa yang asli, seperti asal-usul ras dan darah (keturunan), serta akan dari negeri leluhur, sebagai sesuatu yang esensial. Artinya determinasi biologis atau historis (*biological or historical determination*) sangat ditekankan. Tetapi dalam nasionalisme terbuka (*opened nationalism*) hal-hal diatas kurang penting, karena tekanannya pada determinasi individual yang bebas (*the free determination of individual)*. Dengan demikian, nasionalisme terbuka cenderung ke arah kebersamaan dalam relasi-relasi dengan basis suatu masyarakat politis dimana warganegaranya terlepas dari katagori etnis maupun ras.[61]

---

[60] Lihat George Mc Turnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Terjemahan Nin Bakdi Soemanto, *Refleksi Pergumulan Lahirnya Republik Nasionalisme dan Revolusi Indonesia*, (tkp UNS Press dan Pustaka Sinar Harapan, 1995: 1). Menurut Kahin, lingkungan yang membentuk pertumbuhan nasionalisme Indonesia akan nampak unik bagi mereka yang pemahamannya tentang dinamika nasionalisme terutama berdasarkan pada sejarah isme itu di Barat. Kualitas keunikan itu tidak dapat dibilangkan, meskipun dibuat perbandingan dengan nasionalisme yang terbentuk oleh penjajahan seperti yang muncul di India dan Filipina. Perbandingan dengan Burma dan Indocina sekalipun hanya akan menunjukkan kesesuaian pola dasar latar belakang kondisi saja.

[61] Lihat Hans Kohn, *Nationalism*, dalam Antony Crespigny and Jeremy Cronin (Ed), *Ideologies of Politics* . (London, Oxford University Press) terjemahan Sumantri Mertodipuro, *Nasionalisme, Arti dan sejarahnya*, (Jakarta, PT. Pembangunan, 1961: 153)

Nasionalisme biasanya dianalisis dalam *ide* dan kebijakan (*struktural*). Pada ranah ide atau gagasan, nasionalisme dianalisis sebagai *state of mind* atau perwujudan kesadaran nasional dari individu anggota suatu bangsa. yang menurut Anderson disebut *imajined political community*. Artinya penciptaan solidaritas nasional digambarkan sebagai proses pengembangan imajinasi di kalangan anggota masyarakat tentang komunitas mereka. Namun dalam hal ini, nasionalisme tidak bisa dipisahkan dari konsep *citizenship*. Ia dipahami sebagai persoalan pengembangan hak warga negara, yaitu penggalakan partisipasi sosial penduduk dalam satu komunitas sebagai anggota yang sah dengan hak legal penuh. Dengan kata lain, nasionalisme merupakan program penciptaan *citizenship*.[62]

Karenanya, keabsahan nasionalisme menemukan alasan yang lebih bersifat kulaitatif ke dalam, dengan adanya prinsip *citizenship* ini. Prinsip ini memiliki daya reduksi yang sangat besar dalam memenuhi hasrat setiap komunitas atas persamaan. Dalam perkembangannya, prinsip kewarganegaraan mengalami proses pertumbuhan yang luar biasa sehingga dimaknai sebagai "*jantung*" dari konsep nasionalisme.

Adapun pada ranah *struktural* nasionalisme dipahami sebagai suatu bentuk perpolitikan, suatu strategi politik. Dalam pengertian kedua ini, nasionalisme merupakan bagian dari fenomena politik. Karena politik adalah tentang kekuasaan dan kekuasaan itu selalu dikaitkan dengan persoalan pengendalian negara, maka nasionalisme selalu berkenaan dengan bagaimana memperoleh dan menggunakan kekuasaan negara (*struggle for power and the use of power*). Dengan kata lain, nasionalisme didefinisikan sebagai

[62] Lihat Mochtar Mas'oed, *Nasionalisme dan Tantangan Global Masa Kini*, dalam Ichlasul Amal dan Armaidy Armawi (Ed), *Regionalisme, Nasionalisme dan Ketahanan Nasional*, (Yogjakarta, Gajah Mada Press, 2000; 192-197)

gerakan politik yang berusaha memperoleh dan menerapkan kekuasaan negara dan memberi pembenaran terhadap tindakan tersebut dengan argumen kepentingan nasional.

Menurut Sartono Kartodirdjo, ada lima prinsip dalam nasionalisme, yang satu dengan laiannya saling terkait untuk membentuk wawasan nasional, yaitu "*unity*" (kesatuan), yang dinyatakan sebagai *conditio sine qua non,* syarat yang tidak bisa ditolak. "*liberty*" (kemerdekaan), termasuk kemerdekaan untuk mengemukaan pendapat, "*equality*" (kesamaan) bagi setiap warga untuk mengembangkan kemapuannya masing-masing, dan "*personality*" (kepribadian) yang terbentuk oleh pengalaman budaya dan sejarah bangsa itu, serta "*performance*" dalam arti kualitas atau prestasi yang dibanggakan kepada bangsa lain.[63]

Dalam kaitan ini, secara umum istilah nasionalisme mengacu pada seperangkat gagasan dan sentimen yang membentuk kerangka konseptual tentang identitas nasional yang sering hadir bersama dengan berbagai identitas lain seperti *okupasi, agama, suku, linguistik, teritorial, kelas,* dan lain-lain. Oleh karena itu, nasionalisme atau paham kebangsaan adalah paham yang meyakini kebenaran pikiran bahwa setiap bangsa seharusnya bersatu padu dalam komunitas politik yang dikelola secara rasional sebagai suatu kehidupan bernegara. Dari pemahaman nasionalisme seperti ini, lahirlah ide dan upaya perjuangan untuk mewujudkan negara-bangsa *(nation-state)*.

Secara empirik, hal-hal seperti itulah yang merupakan faktor-faktor atau *unsur-unsur pokok* yang obyektif dan yang amat kuat membentuk nasionalisme serta membantu mempercepat proses evolusi nasionalisme ke arah pembentukan negara nasional.

---

[63] Lihat Sartono Kartodirdjo,*Sejarah Nasional Kebudayaan Indonesia,* Diktat kuliah Program Pascasarjana Universitas Gajah Mada Yogjakarta 1992

Lebih lanjut, orientasi ke negara nasional dari konsep nasionalisme ini menampilkan diri pertama-tama dan terutama sebagai suatu gerakan kemerdekaan dari dominasi kolonial dan baru kemudian sebagai gerakan *demokrasi*.[64] Karena itu nasionalisme bukanlah sesuatu yang begitu saja jatuh dari langit, ada akar historisnya dan ironisnya akar historis tersebut tidak jarang bermula dari sejarah kolonialisme.[65]

Di lain sisi, menurut Gellner nasionalisme merupakan satu prinsip politik, yaitu teori legitimasi politik yang memerlukan batas etnis yang tidak melintasi politik. Dengan kata lain, nasionalisme adalah satu perjuangan untuk membuat budaya dan kepolitikan menjadi bersesuaian. Lebih dari itu, nasaionalisme adalah pemaksaan umum satu tradisi besar kehidupan masyarakat, dimana tradisi kecil sebelumnya telah mengangkat kehidupan mayoritas dan dalam beberapa kasus keseluruhan penduduk.[66]

Sementara itu, sentimen nasionalisme memiliki dua dimensi yang saling terkait, yaitu dimensi *internal* dan *eksternal*.[67] Dimensi internal menjuk pada kemampuan domestik untuk menciptakan iklim kondusif bagi pembangunan nasional, terutama konsensus nasional untuk memperkecil dan bahkan meniadakan konflik-konflik internal. Sedangkan dimensi eksternal mencerminkan kemampuan nasioanl suatu negara-bangsa dalam menjalankan hubungan luar negerinya dengan berbagai aktor negara lainnya.

Dengan demikian, nasionalisme menjadi salah satu determinan penting dalam politik luar negeri suatu negara. Bahkan banyak teoritisi luar negeri menyatakan bahwa nasionalisme akan mempengaruhi efektifitas politik luar negeri suatu negara.

---

[64] Lihat Nasikun, *Pembangunan dan Dinamika Integrasi Nasional dalam Masyarakat Majemuk*, dalam Ariel Harianto, *Nasionalisme Refleksi Kritis Kaum Ilmuwan*, (Yogjakarta, Pustaka Pelajar, 1996: 3)
[65] Lihat George J. Aditjondro, *Evolusi Nasionalisme Papua*, Harian Republika 12 Oktober 1998
[66] Lihat E. Gelner, *Nation and Nationalism*, (Ithaca, Cornell University Press, 1983: 48-49)
[67] Lihat Andrew Linklater, *Beyond Realism and Marxism, Critical Theory and International Relations*, (New York Mc Millan Press, 1990: 73)

Kemudian, perlu dikemukakan bahwa nasionalisme terdiri atas dua aspek, yaitu *resorgimento* dan *integral.*[68] *Resorgimento nationalism* mengacu pada upaya pembebasan dari tekanan-tekanan sosial dan politik yang dihadapi oleh suatu kelompok masyarakat atau etnis dalam upayanya membentuk dan membangun rasa kebangsaan. Sedangkan *integral nationalism* mengacu pada pembentukan dan pembangunan paham kebangsaan yang terus berkelanjutan dalam suatu negara-bangsa.

Sedangkan yang berkaitan dengan perkembangan nasionalisme, Organski (1985) membagi dalam empat fase,[69] yaitu : *Pertama*, nasionalisme fase I dari tahap perkembangan politik kesatuan nasional primitif (*the politics of priminitive unification*); *kedua*, nasionalisme tahap II dari tahap perkembangan politik industrialisasi (*the politics of industrialization*); *ketiga*, nasionalisme fase III dari tahap perkembangan politik kesejateraan nasional (*the politics of national welfare)*; dan *keempat*, fase nasionalisme IV dari tahap perkembangan politik kemakmuran (*the politics of abundance*).

Fase pertama dari perkembangan nasionalisme tersebut merupakan cerminan dari perkembangan nasionalisme terutama bagi negara dunia ketiga yang kebanyakan telah mengalami penjajahan oleh kaum kolonial. Pada awalnya, kesetiaan mereka hanya kepada primordialisme yang berupa suku, bahasa, dan agama. Namun ketika mereka mengalami penderitaan yang sama karena penjajahan, maka mereka bersatu untuk membela tanah airnya tanpa memperdulikan suku, ras, bahasa dan agama.

---

[68] Lihat Nikolaos Zahariadis, *Nationalism and Small State Foreign Policy, The Greek Response to The Macedonian Issue*, dalam *Political Science Quarterly*, The Journal of Public and International Affairs 109, No. 4, 1994: 647-668

[69] Lihat Nasikun, *Pembangunan dalam Perspektif Integrasi Nasional dalam Masyarakat Majemuk*, dalam Ariel Heryanto, *Nasionalisme, Refleksi Kritis Kaum Ilmuwan*, (Yogjakarta, Pustaka Pelajar, 1996: 4)

Adapun yang berkaitan dengan cita-cita nasionalisme, Hertz menyebutkan ada empat macam:[70]

1. Perjuangan untuk mewujudkan persatuan nasional yang meliputi persatuan dalam bidang politik, ekonomi, sosial, keagamaan, kebudayaan dan persekutuan serta adanya solidaritas.

2. Perjuangan untuk mewujudkan kebebasan nasional yang meliputi kebabasan dari penguasa asing atau campur tangan dunia luar dan kebebasan dari kekuatan-kekuatan intern yang bersifat tidak nasional atau yang hendak menyampingkan bangsa dan negara.

3. Perjuangan untuk mewujudkan kesendirian (*separateness*), pembedaan (*distinctiveness*), individualitas, keaslian (*originality*) keistimewaan.

4. Perjuangan untuk mewujudkan pembedaan di antara bangsa-bangsa yang memperoleh kehormatan, kewibawaan, gengsi, dan pengaruh.

Secara empirik, seringkali tahapan dan cita-cita tersebut hanya bersifat teoritis, sehingga perkembangan nasionalisme bisa tersendat-sendat yang bermuara pada lemahnya ikatan kebangsaan, dan memicu kepada kesetiaan etnis yang berkelebihan. Dan dari proses itu muncul konflik antara state dan etnis tertentu, bahkan terjadi konflik antar etnis dalam suatu negara-bangsa. Namun realitas menunjukkan bahwa meningkatnya konflik dalam suatu *nation-state* seringkali karena adanya distribusi yang tidak merata (*unequal distribution*) dalam hal sumber daya alam (*world power*), kemakmuran dan tingkat pengaruh (*influence*) yang dimiliki setiap kelompok masyarakat.

Disisi lain, konflik muncul tidak hanya karena perbedaan kepentingan ideologi dan ekonomi, tetapi seringkali juga disebabkan oleh adanya perbedaan peradaban.

---

[70] Lihat Frederick Hertz, *Nationality in History and Politic, A Psychology and Sociology of National Sentiment and Nationalism*, (London, Routledge and Kegan Paul, 1951: 21)

Huntington, dalam sebuah tulisannya menyatakan bahwa peradaban adalah sebuah ikatan kultural yang terbentuk atas kelompok etnis, agama dan bahasa dari suatu kelompok masyarakat.[71]

Sementara itu, dalam suatu *nation-state* yang memiliki karakteristik masyarakat heterogen terdapat pula katagorisasi yang yang dapat dinisbahkan kepada kelompok-kelompok atau etnis tertentu. *Pertama*, adalah *accomodationist*, yakni kelompok etnis yang bisa kerja sama dengan kelompok etnis lainnya dalam upaya menemukan formulasi *nation-building* yang tepat bagi kelangsungan hidup mereka sebagai suatu negara-bangsa. Kelompok ini selalu mengembangkan sikap toleransi, baik dalam dalam rangka membangun *nation* maupun menata dan mengfungsikan *state* dalam arti yang sebenarnya. *Kedua*, adalah *reservationist*, yakni kelompok masyarakat yang ingin mempertahankan status quo; dan *ketiga*, adalah kaum *oppositionist*, yakni kelompok masyarakat yang menginginkan perubahan-perubahan radikal guna memperbaiki keadaan dalam suatu negara. Sedangkkan terakhir adalah *rejectionist*, yakni kelompok etnis yang merasa tidak bisa bergabung dengan kelompok etnis lainnya. Kelompok ini selalu menuntut pembentukan negara-bangsa (*state-formation*) tersendiri atau pemisahan negara berdasarkan sentimen etnis yang dimilikinya. Dengan kata lain, keinginan dan tindakan kaum *rejectionist* ini lebih mengarah kepada *nation-destroying* dari pada *nation-building*. Mereka merasa tidak bisa hidup berdampingan secara damai dengan kelompok etnis yang berbeda dengannya, dan menafsirkan prinsip penentuan nasib sendiri (*self determination*) sebagai prinsip utama perjuangannya.[72]

---

[71] Lihat samuel Huntington, *The clash of Civilization*, dalam Foreign Affairs 72, No. 3, 1993: 22-49
[72] Lihat Stephen Ryan, *Introduction of Ethnic Conflict and International Relations*, (Dartmouth Publishing Co, 1990: xxv-xxii)

Dalam perspektif uraian diatas, nasionalisme Indonesia adalah ciptaan bangsa Indonesia yang majemuk, bukan ciptaan pemerintah Indonesia, sebab pemerintah (*state*) tinggal mewarisi saja dari upaya rakyat menyatukan diri dalam *nation* Indonesia. Jadi, nasionalisme Indonesia berangkat dari cita-cita kesatuan dalam pluralisme. Puncak kesatuan mereka adalah dengan berkumpulnya berbagai *Jong* untuk berembuk pada Konggres Pemuda Indonesia II tanggal 28 Oktober 1928. Pada saat itu mereka berkumpul, berikrar dan menyatakan tekad untuk bersatu bangsa, yaitu bangsa Indonesia. Kesatuan dalam pluralisme sosial-budaya itulah yang menjadi cita-cita Sumpah Pemuda. Memang Sumpah Pemuda tidak identik dengan nasionalisme, tetapi munculnya kebersamaan dalam pluralitas adalah sesuatu yang sangat dibutuhkan guna mengintegrasikan potensi bangsa, yang berarti pula sejalan dengan hakikat nasionalisme sebagai faktor integratif bagi berbagai potensi kultural masyarakat.[73]

Sebenarnya, semangat nasionalisme Indonesia sudah mulai terasa sejak berdirinya Boedi Oetomo (Pringgodigdo 1994: 1), tangal 20 Mei tahun 1908 sebagai organisasi pertama yang disusun secara modern. Kemudian lahir Sarekat Islam (SI) tahun 1912 yang pengaruhnya jauh lebih besar dari pada Boedi Oetomo. Organisasi ini awalnya berasaskan hubungan spiritual agama dan kepentingan perdagangan yang berkembang

---

[73] Dalam konteks ini Sartono Kartodirdjo menegaskan bahwa sebenarnya "*Manifesto Politik*" tahun 1925 dari tokoh-tokoh "*Perhimpunan Indonesia*" (PI), telah mendahului "*Sumpah Pemuda*" tahun 1928. Dan ia merasa heran mengapa "*Manifesto Politik*" tidak diperingati. "Manifesto Politik" merupakan suatu deklarasi ideologi nasionalisme yang sanngat mendasar. Para tokoh Perhimpunan Indonesia telah membuat pengkaji-an permasalahan masyarakat kolonial di Hindia-Belanda diserta kritik mendasar mengenai azaz-azaz kolonialisme dengan segala dampaknya. Akhirnya kesimpulan analisis dan kritik itu dirumuskan sebagai berikut : (1) Rakyat Indonesia sewajarnya diperintah oleh pemerintah yang dipilih oleh mereka sendiri. (2) Dalam memperjuangkan pemerintahan sendiri itu tidak diperlukan bantuan dari pihak manapun. (3) Tanpa persatuan yang kokoh dari pelbagai unsur rakyat tujuan perjuangan itu sulit dapat dicapai. Dalam ketiga butir "Manifesto Politik" itu sudah mencakup konsep nation Indonesia, yaitu nation-state, demokrasi, unitarianisme, otonomi atau kemerdekaan. Pendeknya prinsip-prinsip nasionalisme sudah tercakup di-dalamnya, yaitu unity, liberty dan equality. Lebih lanjut, lihat Sartono Kartodirdjo, *Ideologi Bangsa dan Pendidikan Sejarah*, dalam Jurnal Sejarah Nomor 8 (Jakarta, MSI: 28)

menjadi gerakan nasionalisme rakyat yang pertama dan sebenarnya di Indonesia[74]. Sarekat Islam mengalami percepatan kemajuan yang merata hampir di seluruh Indonesia. Namun, karena sifat keterbukaan organisasi ini, maka terjadilah perpecahan antara "SI Putih" yang tetap mengutamakan ideologi Islam dan Pan-Islamisme sebagai landasan untuk mempersatukan bangsa, dan "SI Merah" dibawah pimpinan Semaun, Darsono, dan Tan Malaka. Golongan kiri dalam SI inilah akhirnya menjadi cikal-bakalnya kelahiran Partai Komunis Indonesia (PKI) tanggal 23 Mei 1920. Dalam hal yang menyangkut dasar partai ternyata PKI berpegang teguh kepada prinsip "sosialisme", "internasionalisme" dan menganggap "nasionalisme[75]" sebagai musuh utama (MD. Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto 1993:204). Karenanya, dalam Konperensi SI Maret 1921, Fahrudin – wakil ketua Muhammadiyah – mengedarkan brosur yang menyatakan bahwa Pan-Islamisme tidak mungkin berhasil jika tetap bekerja sama dengan golongan komunis (MD.Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto 1993:205).

Sejarah mencatat bahwa PKI berhasil menempatkan diri sebagai partai terbesar, sehingga mendorongnya melakukan pemberontakan kepada pemerintah Belanda tanggal 13 Nopember 1926. Akibat dari pemberontakan PKI ini menyebabkan banyak tokoh pergerakan nasionalis harus dibuang ke Tanah Merah, Digul atas, dan Irian Jaya.

Sesudah PKI dinyakatan sebagai partai terlarang oleh pemerintah Belanda, Soekarno merasakan perlunya bangsa Indonesia memiliki partai sebagai wadah baru yang mampu menampung gerakan "nasionalisme modern" yang radikal. Pada tanggal 4 Juli

[74] Lihat MD. Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia, Jilid V* (Jakarta, Balai Pustaka, 1993: 180)

[75] Sehubungan dengan kedudukan Pancasila sebagai dasar NKRI, pernah timbul keributan besar setelah DN. Aidit sebagai Menko/Wakil Ketua MPRS ceramah di depan Kursus Kader Revolusi Angkatan Dwikora. Dalam ceramahnya Aidit menyatakan bahwa jika Indonesia telah mencapai taraf hidup yang adil dan makmur, serta telah sampai kepada sosialisme Indonesia, maka kita tidak membutuhkan lagi Pancasila. Lihat DN. Aidit, *Membela Pancasila* (Jakarta, Pembaruan, 1964:5)

1927, lahirlah Partai Nasional Indonesia (PNI) yang diawali oleh berdirinya *Algeemene Studie Club* tahun 1925. Ideologi partai ini adalah nasionalisme radikal, sebagaimana karangan Soekarno dalam "*Nasionalisme, Islamisme, dan Marxisme*" tahun 1926. Karangan tersebut dimunculkan oleh Soekarno sebagai respon dari karangan HOS. Tjokroaminoto tentang "*Islam dan Sosialisme*". Ketiga kekuatan ideologi itu merupakan landasan pergerakan nasional secara garis besar, dan oleh Soekarno dianggap sebagai alat pemersatu bangsa Indonesia. Ketiga kekuatan tersebut kemudian hari terkenal dengan singkatan NASAKOM.

Sebenarnya, pada tanggal 25 Desember 1912, telah lahir lebih dahulu partai yang berjiwa nasionalisme modern, yaitu Indiche Partij yang didirikan oleh E.F.E. Douwes Dekker, seorang Indo keturunan Belanda. Tetapi partai ini tidak mendapatkan sambutan yang signifikan bagi rakyat Indonesia waktu itu.

Disamping semua organisasi politik diatas, lahir pula pergerakan keagamaan yang bersifat nasionalis seperti Muhammadiyah tanggal 18 Nopember 1912 di Yogjakarta (Pringgodigdo 1994: 21). Menurut KH. Ahmad Dahlan - pendiri organisasi ini - Muhammadiyah bertujuan memajukan pendidikan berdasarkan agama Islam dengan mendirikan sekolah-sekolah agama, masjid, langgar, dan rumah-rumah sakit. Setelah itu menyusul lahirnya Nahdlatul Ulama tanggal 31 Januari 1926 di Surabaya. Organisasi ini lahir dalam rangka merespon maraknya semangat nasionalisme Indonesia, dan juga dalam rangka mereaksi terhadap SI dan Muhammadiyah yang tidak mengikut-sertakan golongan tradisional dalam Konggres Islam se dunia di Kairo (Pringgodigdo 1994: 109). Lebih dari itu, dari kelompok Katolik lahir Indiche Katholieke Partij (IKP) pada Nopember 1918, yang bertujuan memajukan bangsa berdasarkan agama Katolik. Pada

bulan September 1917 lahir pula Christelijke Ethische Partij (CEP), yang bertujuan agar agama Kristen menjadi dasar dalam menyusun negara, dan ingin memerdekakan Indonesia dari Penjajahan Belanda (Pringgodigdo:1994: 17). Pada tanggal 22 Pebruari 1925 berdiri lagi dari umat Nasrani Partai Katolik Djawi di Yogjakarta. Partai ini terbuka untuk semua golongan dan tidak dibatasi hanya bagi orang Jawa, serta bahasa Melayu menjadi bahasa resmi partai (Pringgodigdo 1994: 82).

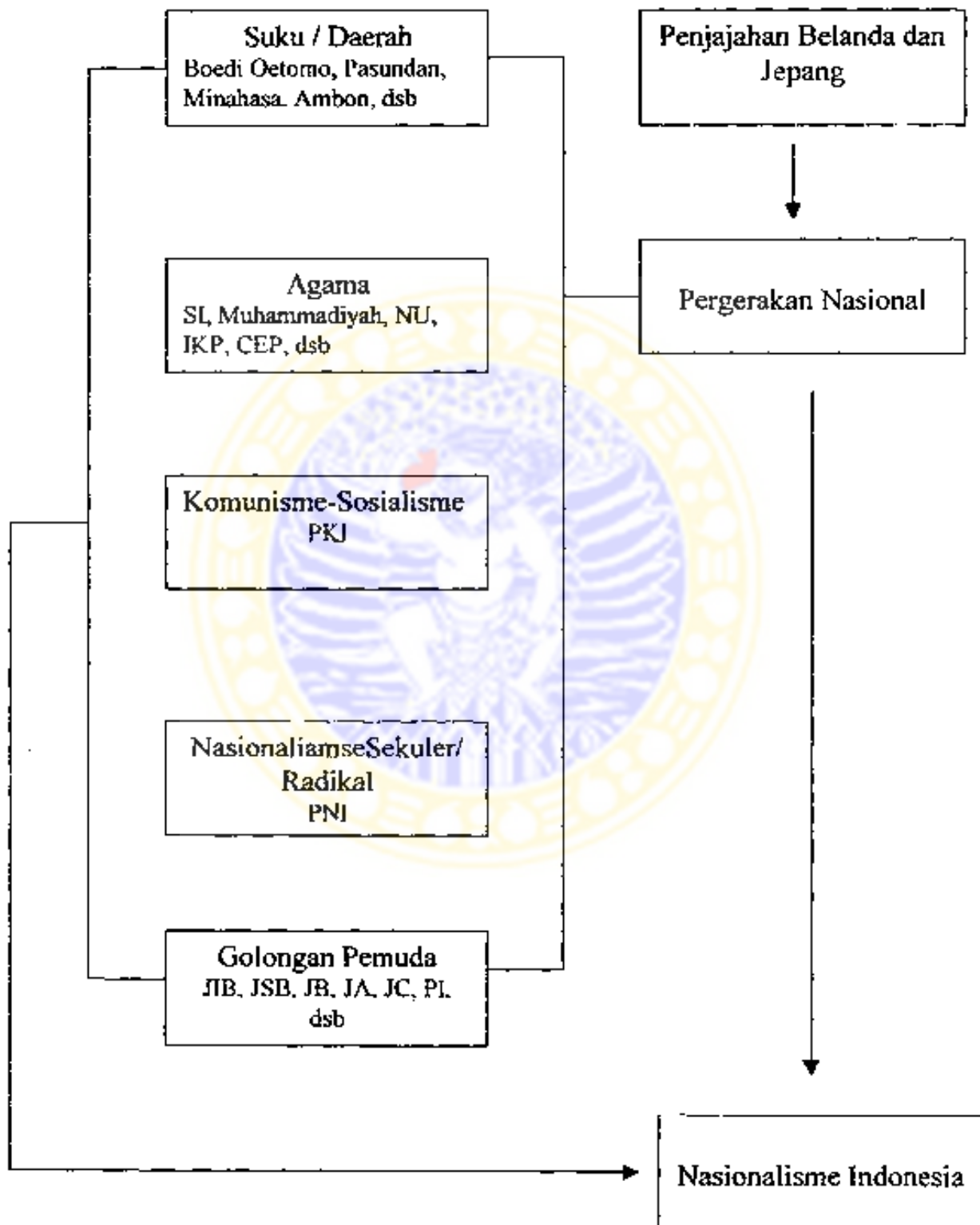
Sementara itu, pada era pergerakan nasional ini lahir organisasi kedaerahan, seperti Pasundan 1920, Serikat Sumatera 1918, Perkumpulan orang-orang Ambon, Perkumpulan orang-orang Minahasa pada Agustus 1912, Perkumpulan Kaum Betawi pada 1 Januari 1923.

Di kalangan pemuda lahir organisasi para pemuda, seperti Jong Java tanggal 7 Maret 1915 di gedung Boedi Oetomo Jakarta, Jong Sumatranen Bond tangal 9 Desember 1917, Jong Minahasa 1918, Jong Ambon, Jong Celebes, Jong Islamieten Bond, dan Perhimpunan Indonesia (*Indonesische vereniging*) tahun 1922 di Belanda[76].

Memahami lahirnya beraneka ragam organisasi diatas, ternyata nasionalisme Indonesia mendapatkan inspirasinya dari perasaan menderita bersama dari penjajahan Belanda dan Jepang. Walaupun mereka terdiri dari SARA yang majemuk, namun mereka merasa satu bangsa, sehingga masing-masing kelompok selalu berusaha membebaskan dirinya dari penderintaan tersebut. Tujuan pokok dari berdirinya bermacam-macam organisasi "Pergerakan Nasional" diatas didorong adanya cita-cita mewujudkan masa depan yang lebih baik yang oleh Anderson disebut *nation* dengan ciri khasnya *imagined political community* (Anderson, 2002).

[76] Ibid. hal. 189-193

Skema : 1.1.

**Pragmentasi Aliran Nasionalisme
Era Pergerakan Nasional**

Selanjutnya, nasionalisme Indonesia memasuki masa-masa kongkrit sejak pemerintah Jepang membentuk BPUPKI tanggal 1 Maret 1945. Maksud dan tujuannya adalah untuk mempelajari dan menyelidiki hal-hal penting yang berhubungan dengan pembentukan Negara Indonesia Merdeka. Badan ini beranggotakan 60 orang termasuk 4 orang golongan keturunan Arab, golongan peranakan Belanda, dan 7 orang angggota berbangsa Jepang sebagai anggota istimewa, namun mereka tidak memiliki hak suara. Pengangkatan anggota badan ini diumumkan tanggal 29 April 1945 dengan ketua Radjiman Wediodiningrat, dan dua wakil ketua yaitu, RP. Suroso dan seorang Jepang Ichibangase Yoshio. Badan panitia ini mengadakan dua kali sidang, pada tanggal 28 Mei - 2 Juni 1945, dan tanggal 10-17 Juli 1945[77].

Dalam sidang pertama BPUPKI, mulai dibahas persoalan "dasar" negara. Dalam kata pembukaannya Radjiman Wediodiningrat meminta pandangan para anggota mengenai dasar negara yang akan dibentuk. Atas tawaran ketua ini, maka terdapat tiga anggota yang mengemukakan pandangannya tentang dasar negara Indonesia Merdeka. *Pertama*, Muhammad Yamin yang berpidato tanggal 29 Mei 1945. Ia mengemukakan bahwa dasar negara kebangsaan Republik Indonesia adalah, *Peri Kebangsaan, Peri Kemanusiaan, Peri Ketuhanan, Peri Kerakyatan,* dan *Kesejahteran Rakyat.*

Setelah pidato Muhammad Yamin, sidang berikutnya, yaitu tanggal 31 Mei 1945 Soepomo menyampaikan pandangannya yang intinya negara harus berdasar aliran pikiran (*staats-ide*) negara yang integralsitik, negara yang bersatu dengan seluruh rakyatnya, yang mengatasi seluruh golongan-golongan dalam lapangan apapun.

[77] Lihat H.Muh.Yamin, *Naskah Persiapan Undang-Undang dasar 1945 Jilid Satu* (Jakarta, Yayasan Prapanca, 1959:61-121)

Anggota BPUPKI ketiga yang mengemukakan pandangannya adalah Soekarno pada tanggal 1 Juni 1945, yang isinya bahwa dasar negara adalah Pancasila[78] yaitu, *kebangsaan, internasionalisme, mufakat, kesejahteraan*, dan *ketuhanan*.

Sebelum memasuki persidangan kedua, maka diadakan masa reses selama satu bulan. Dalam masa reses ini dibentuk Panitia Kecil yang diketuai oleh Soekarno dengan anggota Moh. Hatta, Soetardjo Kartohadikosoemo, Wachid Hasyim, Ki Bagoes Hadikoesomo, Otto Iskandardinata, Muhammad Yamin, dan AA. Maramis. Panitia ini bertugas menampung saran-saran, usul-usul, dan konsepsi-konsepsi para anggota. Untuk mempersiapkan laporannya pada rapat tanggal 10 Juli 1945, panitia kecil mengambil prakarsa untuk mengadakan pertemuan dengan 38 anggota BPUPKI. Hasil dari pertemuan itu adalah ditampungnya suara-suara dan usul-usul lisan dari para anggota. Setelah sidang selesei di hadapan 38 anggota dibentuk lagi Panitia Sembilan yang berjumlah 9 orang yang terdiri dari Moh. Hatta, Muhammad Yamin, Soebardjo, AA. Maramis, Soekarno, Abd. Kahar Moezakir, Wachid Hasyim, Abikoesno Tjokrosoeyoso, dan Agus Salim.

Panitia Sembilan ini setelah mengadakan pembicaraan yang masak dan penuh perdebatan dicapai kesepakatan antara pihak kebangsaan dan pihak Islam. Persetujuan itu termaktub dalam satu rancangan pembukaan hukum dasar, yang dipersembahkan oleh panitia ini. Selain itu panitia ini juga berhasil merumuskan dasar negara Indonesia yang berbunyi, *ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-*

---

[78] Adapun proses penamaan Pancasila tersebut Yamin ikut terlibat di dalamnya. Sebelum menyampaikan pidatonya, Soekarno pada malam 1 Juni 1945 datang ke rumah Yamin. Malam itu Wachid Hasyim, Kahar Muzakir, dan Masykur menginap juga di rumahnya. Menurut Soekarno penamaan Pancasila berasal dari temannya yang ahli bahasa. Pada tahun 1966 Soekarno menyatakan ahli bahasa tersebut adalah Muh. Yamin. Dalam hal ini Yamin menyumbangkan kata "sila", sedangkan kata "panca" berasal dari Soekarno sendiri. Lihat Restu Gunawan, *Muhammad Yamin Dan Cita-Cita Persatuan Indonesia* (Yogjakarta, Ombak, 2005:50)

pemeluknya, menurut dasar kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan Indonesia, dan kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan, serta dengan mewujudkan suatu keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Rumusan tersebut disepakati tanggal 22 Juni 1945 dan dinamakan Jakarta Charter atau Piagam Jakarta. Mengingat pentingnya peranan Panitia Sembilan dalam proses berdirinya NKRI, maka melalui UU no.5 Drt tahun 1959, Kepres no. 035/TK/1972, dan Kepres no. 046/TK/1992, Pemerintah Republik Indonesia telah menganugerahkan Bintang Republik Indonesia kepada sembilan orang tersebut.

Selanjutnya, pada persidangan kedua tanggal 10 – 17 Juli 1945 terjadilah perdebatan sengit tentang dua hal yang paling krusial, yaitu redaksi "*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*", dan pasal UUD yang menyangkut syarat "*orang Indonesia asli*" dan beragama "*Islam*" bagi seorang presiden. Menyangkut persoalan pertama tanggal 11 Juli 1945, sidang sepakat untuk menjadikan Piagam Jakarta sebagai Mukaddimah UUD 1945. Sedangkan tentang persyaratan seorang prisiden sidang bersepakat bahwa seorang presiden harus orang "Indonesia asli", dan kata-kata "harus beragama Islam" dibuang[79].

Pada sidang PPKI tanggal 18 Agustus 1945, Mukaddimah UUD 1945 yang disahkan adalah konsep yang dirumuskan Panitia Sembilan yang kemudian diambil alih oleh Panitia Kecil yang diagendakan untuk disahkan pada persidangan tersebut. Namun,

[79] Pada sidang tanggal 11 Juli 1945 Latuharhary mengajukan keberatan dengan kata-kata "*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*". Saat itu Agus Salim menjawab bahwa orang-orang non muslim tidak perlu khawatir. Demikian juga Radjiman sebagai ketua BPUPKI menyatakan bahwa jika kalimat itu dibuang, pasti ditolak oleh kaum Islam. Namun justru Wachid Hasyim menyatakan bahwa paksaan tidak boleh terjadi. Lihat Muhammad Yamin, Op.Cit. 259. Hal yang sama juga terjadi ketika berlangsung perdebatan tentang keharusan beragama Islam bagi seorang presiden. Pada waktu itu Masykur menjawab "*supaya diusahakan kompromi*". Lihat Muhammad Yamin, Ibid. 381.

sebelum konsep tersebut disahkan atas prakarsa Moh. Hatta setelah menerima pesan dari tokoh-tokoh Kristen dari Indonesia bagian timur, sila pertama dari Mukaddimah itu dirubah menjadi "*Ketuhanan Yang Maha Esa*". Rumusan itu disepakati setelah pagi harinya Hatta berkonsultasi dengan empat tokoh Islam yaitu, Ki Bagus Hadikoesomo, Wachid Hasyim, Kasman Singodimedjo, dan Teuku Moh. Hasan[80].

Berikut dikemukakan varian-varian orientasi nasionalisme para anggota BPUPKI yang bertugas menyusun dasar negara dan UUD 1945.

Tabel : 1.1.

Orientasi Nasionalisme anggota BPUPKI

Nasionlisme Sekuler	Nasionalisme Agama	Nasionalisme Agama Moderat	Tidak Teridentifikasi
Soekarno	H. Agus Salim	Wachid Hasyim	R. Soewandi
Moh. Hatta	AR. Pratalikrama	Latulharhary	Hindro Martono
Soepomo	Ahmad Sanusi	AA. Maramis	Buntaran M.
Muh. Yamin		Masykur	Soerahman Tj.
Radjiman W		Ki Bagoes H	Djenal Asikin W.
RP. Suroso		Abdul Halim	Abd. Kadir
Sukiman		Ahmad Sorbardjo	Syamsi
Maria Ulfah S.		Abi Koesno Tj.	Samsoedin
MTH. Wurjaningrat		Abd. Kahar M.	Sastro Moeljono
Dasaat		Mas Mansur	MA. Sosroningrat
AG. Pringgodigdo			R. Aris
AA. Sumitro K.			Ashar Soetedjo M
Soetardjo			Margono Dj.
Rooseno			M. Soesanto T.
Oto Iskandar D.			Roeslan W.
Parada Harahap			MTA. Soerjo
Liem Koe Hian			R. Soedirman
MT. Wongsonagoro			BPH.Bintoro
AA.Wiranatakusuma			RSS. Soenarjo
Oe Tjiang Tjoe			R. Kusumah A.
Oe Tjong Hauw			Tan Eng How
AR. Baswedan			
M. Sartono			
Dahler			
Soekardjo W.			

[80] Ibid. 402-404

PAH.Djajadiningrat RP. Singgih Ki Hadjar D. BPH. Poeroebojo			

Memahami proses konstruksi nasionalisme dari para pendiri bangsa (*the founding fathers*) tersebut diatas, nampak jelas bahwa cita-cita nasionalisme bukanlah masyarakat politis seperti era Orde Lama atau masyarakat ekonomis seperti era Orde Baru, melainkan terciptanya masyarakat manusiawi yang kendati kemajemukannya percaya pada sikap saling mengisi dalam konteks solidaritas dalam kesatuan.

Dengan demikian, ketika diproklamasikan pada 17 Agustus 1945, Indonesia sebagai *nation-state* telah memilih bentuk dan prinsip hidup bernegara yang sangat fundamental, yaitu Negara Kesatuan yang demokratis sebagaimana pasal 1 UUD 1945. Karenanya, berdasarkan UUD 1945 pemerintah bertugas membangun dua hal pokok sekaligus. *Pertama*, membangun *Negara Kesatuan* yang mampu mengatasi ikatan-ikatan kelompok dan golongan agar tetap utuh sebagai bangsa yang merdeka. *Kedua*, membangun masyarakat yang demokratis dan pluralistik, yang mampu menghindarkan mereka dari mekanisme *zero-sume-game*. Hal itu terjadi, karena kemenangan tidak hanya bisa dinikmati oleh satu kelompok saja tetapi oleh semua pihak yang terlibat dalam proses negosiasi politik pada level praksis bernegara.

Dari kedua persoalan tersebut, yang selalu muncul adalah kecenderungan secara linier dan diametral pada dominannya peranan negara berhadapan dengan pluralitas itu sendiri. Karenanya, sejarah mencatat bahwa pada jaman Orde Baru memperbincangkan SARA (*suku, agama, ras dan antar golongan*) saja dilarang, sebab diyakini akan mengganggu keharmonisan dan menjurus adanya disintegrasi sosial dan negara-bangsa.

Alasan bahwa pluralitas menjadi sumber anarki, selalu didengungkan sehingga menyerupai sebuah mitos yang mengkonstruksi kesadaran semu masyarakat. Kekhawatiran akan munculnya anarki itulah yang justru seringkali dijadikan penguasa untuk mengesahkan berbagai tindak "kekerasan negara" (*state violence*) terhadap hak asasi rakyat (HAM) yang menurut Nozick[81] justru harus dibela. Meskipun kemajemukan dan keragaman diakui sebagai "berkah" yang menjadi ciri khas bangsa Indonesia, sebagaimana semboyam *Bhineka Tunggal Ika*, akan tetapi dengan jujur harus diakui bahwa para penguasa dan mungkin sebagian besar masyarakat yang tertular oleh retorika tersebut, merasa gundah dan gamang menghadapi kemajemukan. Dengan kata lain, meskipun keragaman itu diakui sebagai kenyataan yang riil, namun sedapat mungkin keragaman itu diseragamkan kembali.

Format negara kuat itulah yang menimbulkan disintegrasi bangsa dan mengancam kokohnya nasionalisme Indonesia. Hal itu bisa dilihat dari adanya kesenjangan sosial, iklim politik yang kurang demokaratis, lembaga peradilan yang gagal memberikan jaminan rasa keadilan (*justice*), serta masih terjadinya penyumbatan komunikasi politik antara *state* dan *masyarakat*

1.4.4. Nasionalisme dalam Perspektif Islam

Pada awalnya, setidaknya sampai dengan jaman pra-modern, umat Islam tidak mengenal nasionalisme; dan yang dikenal hanya dua konsep *teritorial-religius*, yaitu wilayah damai (*dar al-Islam*) yang merupakan wilayah kaum muslimin, dan wilayah perang

---

[81] Negara menurut Nozick hanya dijustifikasi apabila memiliki kemampuan untuk melindungi dan memperdayakan rakyatnya berkaitan dengan "*rights*" nya. Gagasan keadilan yang menjadi justifikasi eksistensi negara hanya bermakna apabila hak-hak individu menjadi kepentingan terdepan proyek negara. Lihat Robert Nozieck, *Anarchy, State, and Utopia*, (Blackwell Oxford UK & cambridge USA, 2001), dalam *Jurnal Studia, Philosophia et Theologica*, Vol.4 No.2 Oktober 2004: 155

(*dar al harb*) yaitu wiyalah non muslim. Oleh karena itu konsep negara nasional (*nation state*) menciptakan ketegangan historis dan konseptual[82].

Namun demikian, dalam Islam dikenal dua terminologi yang mendekati konsep nation-state. yaitu kosa-kata *millah* dan *ummah*, yang berarti masyarakat. Tetapi istilah tersebut mengacu pada kelompok *sosio-reilgius* bukan kepada masyarakat politik. Pada pihak lain, konsep *nation state* mengacu atas kriteria etnisitas, kultur, bahasa dan wilayah serta mengabaikan unsur religius. Sedang pada tataran institusional konsep *nation-state* berbenturan dengan konsep "Khilafah" atau "Pan-Islamisme"(Azra, 1996:12).

Nasionalisme dunia umat Islam, jika diurut dari sejarah negara-negara muslim, dapat dilihat dari sejarah negara-negara muslim yang telah terlebih dahulu bersentuhan dengan masyarakat dan negara Eropa. Dalam realitas sejarah, tidak semua ide dan model nasionalisme yang ada di Eropa dapat diterima oleh masyarakat Islam, namun tidak dijumpai beberapa negara dan pemikir muslim yang terang-terangan yang menentang dan menempatkan dirinya pada posisi yang antagonistik terhadap Eropa.

Turki adalah salah satu negara muslim yang secara terbuka menerima konsep nasionalisme sebagaimana yang ada di dunia Barat. Dinasti Turki Utsmani yang menguasai hampir seluruh kawasan Timur Tengah, adalah merupakan pemerintahan Islam yang mengakui akan keunggulan politik Eropa, seperti sistem administrasi negara dan militernya. Hal itu terbukti pada tahun 1730-an pemerintahan Turki dengan cepat dan sistematis melakukan pembaharuan dan reorganisasi militernya, sesuai dengan sistem yang berlaku di Eropa; dan puncak pembaharuan tercatat pada pemerintahan Sultan Salim III tahun 1792. Perubahan yang dilakukan olehnya tidak hanya sebatas pada aspek

---

[82] Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik islam, dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, (Jakarta, Paramadina, 1996:11)

sistem pemerintahan, namun perubahan secara totalitas atau tepatnya dia melakukan Westernisasi. Perubahan tersebut dimulai dari organisasi militer, sistem pemerintahan pusat maupun propinsi, sampai menyangkut hal-hal yang berkaitan dengan sistem perdagangan, keuangan dan diplomatik (Azra 1999: 59).

Perubahan demi perubahan pemerintahan Turki terus mengalami kemajuan, sehingga saatnya konsep nasionalisme pun tak terelakkan untuk diterima. Pertumbuhan nasionalisme Turki terangsang lebih hebat oleh ilmu-ilmu tentang Tukri (*Turcology*), ekspansi literatur tentang Turki pra Islam dan penetapan bahasa Turki sebagai bahasa resmi pemerintahan Utsmani tahun 1876 sebagai bukti kematangan nasionalisme Turki.

Tokoh Turki yang cinta peradaban Eropa adalah Namik Kemal dan Ziya Gokalp yang keduanya terus mengembangkan dasar-dasar intelektual dan teoritis nasionalisme Turki secara lebih rinci. Kemal (w.1888) bahkan terkenal sebagai orang yang membawa dua gagasan besar, yaitu kebebasan (*freedom*) dan cinta tanah air (*fatherland*). Sedangkan Gokalp secara tegas mengatakan bahwa Nasionalisme Turki dibangun dengan pola modernisasi dan dengan memposisikan agama pada ranah privat (Ozbudon, 1981: 121).

Apa yang dirumuskan oleh Gokalp diatas sampai saat ini hampir tidak pernah ditentang oleh para intelektual Turki. Hal ini mengisyaratkan bahwa secara kultural dan intelektual nasionalisme Turki berkembang bersamaan dengan identitas Islam. Islam sebagai agama rakyat Turki tetap bertahan dan bahkan Islam tetap sebagai identitas bangsa Turki. Hanya saja, jika sebelumnya Islam cenderung dijadikan sebagai ideologi untuk mendukung rezim tertentu, konsep yang dibawa oleh Gokalp ini memposisikan ke-Islaman bangsa Turki lebih bersifat individual dan kultural.

Ide besar tentang nasionalisme yang diusung oleh para pemikir Turki saat ini tidak bisa lepas dari *setting* sejarah umat Islam sendiri. Sejarah membuktikan, ketika Turki Utsmani berada di ambang kehancuran, terutama setelah kekalahannya dalam Perang Dunia I, sebuah gerakan nasionalisme Ataturk melihat bahwa satu-satunya ideologi gerakan yang bisa memobilisasi massa dan meyakinkan kaum intelektual Turki waktu itu tidak lain adalah Nasionalisme. Bagi Ataturk ideologi *Pan-Islamisme* (*kekhalifahan*) tidak lagi memiliki daya panggil untuk berjihad melawan sekutu.

Selanjutnya, tidak bisa dipungkiri lagi bahwa kebangkitan nasionalisme Turki mendorong munculnya nasionalisme Arab, walaupun sebagian pemikir Arab mengklaim bahwa Nasionalisme Arab telah muncul sejak kemenangan gerakan Wahabi (*Salafi*) di Arabia. Namun Nasionalisme sebagai ideologi dan sebagai faktor politik di Timur Tengah, ia baru muncul pada awal abad ke 20; bahkan bisa dikatakan konsep Nasionalisme Arab terumuskan secara agak rinci setelah Perang Dunia I.

Konsep nasionalisme Arab secara kongkrit dapat disimak dari sejarah negara Mesir. Di negara ini, terdapat beberapa tokoh yang dengan serius menyuarakan gerakan nasionalisme Arab, seperti Mustafa Kamal dan Gamal Abdul Naseer. Gerakan nasionalisme Mesir merupakan salah satu gerakan responsif dari kondisi sosial-politik di Mesir. Keterkungkungan rakyat Mesir dari penjajahan penguasa Turki, Mamalik, Perancis dan Inggris menjadikan semangat nasionalisme ini menjadi cepat diterima oleh masyarakat. Semangat nasionalisme tersebut akhirnya berubah menjadi revolusi Mesir dan menentang bangsa asing, sampai ujung-ujungnya revolusi Mesir memiliki adagium :"*Mesir untuk bangsa Mesir*".

Menurut Ghodbian (1998)[83] nasionalisme Arab yang didasarkan atas solidaritas ras Arab disebut dengan istilah *qoumiyyah*. Disamping itu di dunia Arab Timur Tengah muncul pula nasionalisme lokal yang terfokus pada kawasan-kawasan tertentu, yang tidak mencakup keseluruhan dunia Arab, yang disebut *watahaniyyah* (cinta tanah air). Konsep ini selangkah lebih maju, karena tidak menjadikan keseluruhan dunia Arab sebagai basis kesetiaan, tetapi lokalitas, tanah kelahiran. Karenanya, muncul nasionalisme Mesir, nasionalisme Tunisia, nasionalisme Aljazair, nasionalisme Libanon dan sebagainya.

Pengadopsian konsep nasionalisme yang dilakukan oleh pemerintahan Utsmani dari sistem Eropa, serta terpecahnya umat Islam dalam berbagai bangsa, sebagaimana bangsa Mesir yang menyatakan menjadi bangsa sendiri yang berdaulat, menyulut kemarahan umat Islam yang masih menginginkan tunggalnya kekuatan Islam di seluruh dunia (*Pan-Islamisme*). Mereka juga mengecam bangsa Turki dan sekaligus menganjurkan bersatunya bangsa Arab. Hal inilah yang menjadi pangkal munculnya solidaritas (*ashabiyah*) Arab yang menjadi rukun nasionalisme Arab. Dalam konteks ini Rasyid Ridlo dan temannya al-Kawakibi dari Syria menyatakan bahwa pengadopsian sistem nasionalisme yang dilakukan oleh Turki telah mengakibatkan terpecahnya umat Islam dalam berbagai kelompok kebangsaan, padahal seharusnya umat Islam tetap disatukan oleh ikatan akidah yang memang tidak memiliki batas-batas teritorial. Bahkan Al-Kawakibi dapat dipandang sebagai peletak dasar intelektual Pan-Arabisme sekuler modern. Ia juga mengkritik keras perilaku politik rezim Turki Utsmani, yang dikatakannya telah merampas kekhilafahan dari bangsa Arab. Karenanya Sultan Utsmani

---

[83] Lihat Najib Ghadbian, *Democratization and The Islamist Challenge in The Arab World*, (Colorado, Westview Press, 1998)

tidak bisa menjadi pelindung Islam dan kaum muslimin. al-Kawakibi dengan serius mengumpulkan dan mendata keistimewaan bangsa Arab, sehingga mencapai pada sebuah kesimpulan bahwa hanya bangsa Arablah yang pantas memerintah kaum muslimin.(Azra, 1999: 70-78)

Namun, akhir perdebatan dari persoalan nasionalisme Turki yang memancing respon negatif dari berbagai pemikir Islam sehingga menggelembung menjadi nasionalisme Arab, tidaklah secara otomatis Islam menjadi dasar nasionalisme Arab. Lemahnya supra-struktur yang menjadi dasar dari solidaritas Arab menjadikan nasionalisme Arab ini hanya sebuah ideologi semu, sebab sampai saat ini tidak pernah terwujud secara kongkrit dan stabil. Ideologi Arabisme tidak pernah efektif dalam menyatukan Dunia Arab dan tidak mampu menghapus realitas bahwa kawasan ini sangat beragam dalam banyak hal. Setiap wilayah mempunyai sejarahnya sendiri, bahkan Arabisme sejak awal pertumbuhannya justru lebih bisa dilacak pada masa pra Islam. Persoalan beragamnya sejarah dan akar budaya tiap wilayah di Timur Tengah ini akhirnya memunculkan *regionalisme* atau *etno-nasionalisme*.

Fenomena *regionalisme* dan *etno-nasionalisme* tersebut muncul pada saat menjelang Perang Dunia I, yaitu pada saat gerakan oposisi yang menuntut otonomi kekuasaan Utsmani segera muncul di Irak, Mesir dan Syria. Bahkan gerakan-gerakan rahasia yang bertujuan untuk membebaskan wilayah-wilayah Arab juga muncul di kalangan pengawal Arab yang bekerja pada pemerintahan rezim Utsmani. *Regionalisme* seperti ini pada gilirannya bisa dimanfaatkan oleh kekuatan Eropa, seperti Inggris yang mampu membujuk Syarif Husein di Makkah untuk melepaskan diri dari rezim Utsmani dan mengklaim dirinya sebagai wakil dan juru bicara resmi bangsa Arab.

Perkembangan selanjutnya, terdapat suatu gerakan Islam yang patut menjadi catatan sendiri dalam merespon konsep nasionalisme, yaitu *Pan-Islamisme*. Sebenarnya gerakan ini adalah sebuah bentuk gerakan menentang konsep nasionalisme yang selalu dikampanyekan oleh Barat. Gerakan ini tidak didasarkan pada pragmatisme semata, namun ia mempunyai doktrin yang kokoh, yaitu ikatan persaudaraan agama (*ukhuwah Islamiyah*). Hal itu dimunculkan karena konsep nasionalisme yang dibangun oleh Barat tidak meletakkan agama sebagai salah satu dasar ikatan nasionalismenya.

Jamaluddin al-Afghani sebagai tokoh gerakan ini mendasarkan gerakannya pada dua unsur utama, yaitu kekuatan Dunia Islam dan populisme[84]. Dokrin kesatuan politik Dunia Islam sebagai amanat Pan-Islamisme bertujuan membentengi masyarakat muslim dari pendudukan dan dominasi masyarakat dan negara-negara Eropa. Dalam pemahamannya, kebencian umat Nasrani terhadap Islam semenjak perang Salib hingga sekarang belum padam. Mereka selalu ingin menghancurkan Islam. Karenanya, al-Afghani berpendapat umat Islam harus disatukan tanpa memperdulikan lagi perbedaan-perbedaan, baik yang berkaitan dengan suku, daerah maupun mazhab yang dianut dan sebagainya. Bahkan dengan sangat bersemangat ia mengusahakan bersatunya mazhab Sunni dan Syiah.

Lebih jauh al-Afghani menyatakan bahwa umat Islam memang tidak boleh menafikan adanya kesatuan bahasa, bangsa dan agama. Setiap muslim harus memelihara nilai-nilai kesatuan tersebut dalam rangka mengharmoniskan antara semangat persaudaran Islam dan semangat nasionalisme. Bagi al-Afghani manusia memang selalu berada dalam *tiga* lingkaran, yaitu lingkaran bangsa, agama dan kemanusiaan.

[84] Lihat Fazlur rahman, *Islam*, terjemahan Ahsin Muhammad. (Bandung, Mizan, 1994:333)

Dari semua pemaparan diatas, bisa diambil kesimpulan bahwa nasionalisme Arab memiliki *tiga model*, yaitu nasionalisme yang didasarkan atas *agama*, nasionalisme yang didasarkan atas *budaya* dan *bahasa*, dan nasionalisme yang dibangun berdasarkan *wilayah geografis*.

Fakta empirik menunjukkan bahwa Arab tidak pernah bersatu, bahkan ia jatuh ke dalam jebakan kesukuan dan konflik yang berkepanjangan. Nasionalisme yang mereka konstruksikan malah menjerumuskan sebagian bangsa Arab pada kuatnya ikatan kesukuan (*ashabiyyah*) dan ikatan primordial lainnya. Kondisi ini dengan mudah terjadi karena gerakan nasionalisme Arab kenyataanya hanya terhenti pada nilai-nilai kesukuan yang memang dalam sejarahnya mereka adalah masyarakat yang sangat plural dan berbeda satu dengan lainnya.

Secara teoritik, hal itu bisa terjadi sebagaimana dijelaskan oleh para ahli Ilmu Sosial terkemuka seperti Daniel Bell, Erik J. Hobsbawm dan Francis Fukuyama (Azra, 1999:102). Mereka menyatakan bahwa nasionalisme telah muncul dalam wajah yang menyeramkan, sebab kebangkitan nasionalisme sering hanya berwajah politis bahkan primitif. Nasioanlisme sempit sering muncul dengan sikap yang tidak toleran, agresif dan bahkan *chauvinistik* karena hanya berpijak pada etnisitas dan rasialisme serta membabi buta.(Azra, 1999: 103)

Naisbitt juga menyatakan bahwa nasionalisme sempit yang bertitik tolak dari etnisitas sebagai kekuatan chauvinisme yang mengarah pada *new tribalism* akan menjadi alat yang ampuh untuk menghancurkan peradaban manusia. Maka ketika kebangkitan sentimen etnisitas muncul dan dibarengi dengan kuatnya sentimen keagamaan, pada gilirannya menghadirkan nasionalisme kultural yang kental dan menimbulkan sebuah

ethnic cleansing, sebagaimana bisa disaksikan di wilayah bekal Yugoslavia. Lebih jauh Naisbitt memprediksi bahwa dimasa depan kebanyakan konflik bersenjata akan bermotif etnis dan tribalisme baru dari pada bermotif ekonomi dan politik[87].

Dalam perspektif ini, kegagalan Dunia Arab dalam membangun nasionalisme disebabkan adanya kepura-puraan mereka untuk mengakui adanya pluralisme di kalangan mereka sendiri. Demikian pula semangat nasionalisme yang didasarkan sentimen agama Islam selalu gagal dikarenakan bergaris lurus dengan menguatnya rasa primordial yang berlebihan. Pluralisme yang seharusnya menjadi soko guru bagi tumbuhnya sebuah bangsa yang besar, ternyata dalam realitasnya tidak pernah terwujud dengan baik. Dalam membangun semangat nasionalisme, setiap bangsa harus mampu mengkonstruksi budaya-budaya lokal yang tersebar secara obyektif. Budaya lokal yang bernilai positif dirumuskan kembali sesuai dengan ciri unversalitas agama.

Melalui rekonstruksi yang transformatif agama sebagai nilai universal akan dapat saling berinteraksi dengan nilai-nilai budaya lokal. Hal ini bisa diwujudkan jika Islam sebagai agama tidak mengedepankan aspek legal-formal yang eksklusif dan bahkan mengarah pada sikap *truth claim*.

Nasionalisme akan kokoh jika dibangun dengan menghargai nilai-nilai pluralisme, dan masyarakat sebagai bagian dari sebuah *state* tidak akan pernah tercerabut dari akar tradisinya. Pada sisi lain, nilai-nilai primordial yang selalu menyertai kehidupan setiap masyarakat justru akan menjadi faktor pemersatu sebuah *nation*. Dalam konteks ini, ketika ada ruang apresiasi bagi setiap akar primordial untuk sama-sama mengekspresikannya yang dibarengi dengan tindakan yang rasional dan penghormatan

[87] Lihat John Naisbitt, *Global Paradox*, (New York, William Morrow, 1994:125)

terhadap setiap perbedaan, maka masyarakat akan terbentuk dalam ikatan emosional dan rasional yang kuat.

Dalam perspektif lain, di saat konsep nasionalisme tidak sepenuhnya mendapatkan tempat di kalangan umat Islam, dan memunculkan ketegangan, maka kosep "*negara Islam*" pun belum ada kata sepakat diantara mereka. Umat Islam belum mempunyai model negara Islam dan kongkrit dalam sejarahnya. Tidak adanya konsensus yang menyangkut negara Islam ini menurut Azra (1996: 22) karena beberapa faktor : *Pertama*, negara ideal Madinah dibawah Nabi dan diteruskan oleh keempat khalifah, tidak menawarkan rincian yang bisa mengilhami penerapannya di alam modern dan kontemporer saat ini. *Kedua*, praktek-paraktek kekhalifahan yang berikutnya, seperti periode dinasti Umayyah dan Abasiyyah, hanya menyediakan kerangka sistem lembaga politik, pajak dan sebagainya. *Ketiga*, kegagalan secara penuh mendirikan negara Islam, ternyata mendorong pada perumusan cita-cita ideal yang masih teoritis dan menggambarkan masyarakat utopia. *Keempat*, hubungan antara agama dan negara selama berabad-abad hanya menjadi obyek interpretasi.

1.4.5. Konsep, Variasi, dan Tipologi Kiai

Menurut asal-usulnya, istilah kiai dalam bahasa Jawa dipakai untuk tiga jenis gelar dengan peruntukan yang berbeda satu sama lain. *Pertama*, sebagai gelar kehormatan bagi benda-benda yang dianggap keramat. Misalnya Kiai Garuda Kencana, nama salah satu kereta kuda milik keraton Yogjakarta. *Kedua*, gelar kehormatan untuk orang tua pada umumnya. *Ketiga*, gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada ahli

agama Islam (*ulama)* yang memiliki atau menjadi pimpinan pesantren dan mengajar kitab-kitab klasik kepada para santrinya (Dhofier, 1982:55).

Tidak setiap orang Islam mampu mendapatkan gelar kiai. Oleh karena itu, paling tidak ada beberapa syarat yang harus dimiliki oleh seseorang agar dirinya memiliki identas kiai.

1. Pengamalan ilmu yang diemban . Seorang kiai selain pengemban ilmu, haruslah sekaligus pengamal ilmu itu sendiri. Setiap perbuatan dan tingkah lakunya tidak bertentangan dengan apa yang diucapkan berdasarkan ilmunya tersebut. Beberapa ayat yang dijadikan rujukan dalam hal ini adalah surat Fathir 28 , surat as-Shaf 2-3, dan beberapa hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Hibban, Abu Dawud dan al-Darimi.
2. Penyiaran ilmu yang diemban. Seorang kiai haruslah menyiarkan dan memasyarakatkan ilmunya guna memberikan informasi, bimbingan dan tuntunan kepada masyarakatnya. Beberapa hadis Nabi telah dijadikan referensi dan rujukan. Diantaranya, hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ibnu Majah, yang artinya "Barangsiapa yang menyembunyikan ilmu yang bermanfaat, kelak dihari Kiamat akan datang dalam keadaan terbelenggu mulutnya". Atau yang diriwayatkan oleh al-Darimi , "Pelajarilah ilmu pengetahuan dan ajarkanlah ilmu itu kepada manusia, pelajarilah ilmu hukum waris (*ilmu Faraid*) lalau ajarkanlah kepada manusia".
3. Tunduk sepenuhnya kepada al-Qur'an. Dasar pertimbangan seorang kiai dalam bersikap dan bertindak adalah tuntunan Allah dan Rasul, menerima dengan puas keputusan berdasarkan agama.

4. Kesadaran terhadap kepastian terjadinya janji dan ketentuan Allah. Kesadaran ini akan mendorongnya untuk selalu ingat akan tanggung jawab pribadinya sebagai kiai, sehingga selalu lebih memperhatikan kewajiban dari pada hak yang pasti diperoleh. Sikap ini menjadikan seorang kiai selalu merasa terpanggil untuk melibatkan diri dalam usaha mengatasi persoalan-persoalan yang dihadapi oleh masyarakatnya.
5. Bersikap rendah hati (*tawadlu'*) . Pemahaman dan penghayatan yang dimiliki seorang kiai tentang tanda-tanda keesaan dan kebesaran Allah, yang bersifat fenomenal (*kauniyyah*), menyadarkan akan keterbatasan dan kelemahan dirinya di hadapan Allah. Ia tidak sombong, bersedia menghargai dan menghormati orang lain yang berbeda pendapat, dan lebih senang menghormati dari pada dihormati orang lain[88].

Secara lebih ringkas warga Nahdlatul Ulama memberikan beberapa kriteria seseorang untuk dihormati dan dipanggil kiai . *Pertama*, ia memiliki pesantren . *Kedua*, norma pokok yang harus dimiliki oleh seorang kiai adalah ketakwaan kepada Allah. *Ketiga*, seorang kiai mempunyai tugas utama mewarisi misi (*risalah*) Rasul yang meliputi ucapan, ilmu, ajaran, perbuatan, tingkah laku, mental dan moralnya. *Keempat*, seseorang bisa disebut kiai apabila memiliki ciri utama dalam kehidupan sehari-hari seperti tekun beribadah (baik yang wajib maupun yang sunnah), *zuhud* (melepaskan diri dari ukuran dan kepentingan materi duniawi), mempunyai ilmu *akhirat* (ilmu agama dalam kadar yang cukup), mengerti kemaslahatan umat atau masyarakat, dan

[88] Lihat Nadjid Muchtar, dalam Kacung Marijan, *Quo vadis NU, Setelah Kembali ke Khittah 1926*, (Jakarta, Erlangga, 1992:30-32)

mengabdikan seluruh ilmunya untuk Allah dengan dilandasi niat yang benar, baik dalam berilmu maupun beramal.

Selanjutnya, kata "*ulama*" disebutkan di dalam al-Qur'an sebanyak dua kali. *Pertama,* dalam konteks ajakan al-Qur`an untuk memperhatikan turunnya hujan dari langit, beraneka ragamnya buah-buahan, gunung, binatang dan manusia. Kemudian diakhiri dengan ayat "*Sesungguhnya yang takut kepada Allah diantara hamba-hamba-Nya hanyalah ulama*". (QS. 35:28). Ayat ini menggambarkan bahwa yang dinamakan ulama adalah orang-orang yang memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat Allah yang bersifat kealaman (*kauniyyah).* Dan *kedua*, dalam konteks pembicaraan al-Qur'an yang kebenaran kandungannya telah diakui oleh ulama Bani Israil. (QS. 26:197)

Kemudian, di dalam hadis Nabi disebutkan , "*Sungguhnya para ulama itu, dibumi seperti bintang dilangit, yang menerangi umat dalam kegelapan baik di daratan maupun dilautan,* (al-Zuhri dari Anas). Dalam hadis lain beliau menyatakan bahwa "*Sesungguhnya ulama adalah pewaris para Nabi*".

Berangkat dari redaksi hadis diatas dapat dipahami bahwa para kiai melalui pemahaman, pemaparan dan pengamalan kitab suci bertugas memberikan petunjuk dan bimbingan guna mengatasi perselisihan-perselisihan pendapat, problem-problem sosial yang muncul dan berkembang di masyarakat.

Dalam hal ini, menurut Quraisy Syihab (1991:385) ada empat tugas utama yang harus dijalankan oleh seorang kiai sesuai tugas kenabian. *Pertama,* menyampaikan (*tabligh*) ajaran-ajaran-Nya, sesuai dengan perintah :" *Wahai rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu.*" (QS. 5:67). *Kedua*, menjelaskan ajaran-ajaran-Nya, berdasarkan ayat :"*Dan kami turunkan al-Qur'an kepadamu untuk kamu*

jelaskan kepada manusia. (QS. 16: 44). *Ketiga*, memutuskan perkara atau problem yang dihadapi masyarakat, berdasarkan ayat :"*Dan Allah turunkan bersama mereka al-Kitab dengan benar, agar dapat memutuskan perkara yang diperselisihkan oleh manusia.* (QS. 2:213). *Keempat*, memberikan contoh pengamalan, sesuai dengan hadis yang diriwayatkan dari 'Aisyah RA yang menyatakan bahwa perilaku Nabi adalah praktik dari al-Qur'an.

Jika dikatakan bahwa kiai adalah pewaris Nabi, maka hal ini mengandung dua masalah. *Pertama*, pengetahuannya harus lebih. Dan *kedua*, moralnya pun harus bisa dicontoh. Dari sudut pandangan agama ini, sudah barang tentu kiai adalah orang yang memiliki pengetahuan lebih dan berkewaiban untuk menyebarkannya. Dalam al-Qur'an surat al-Taubah 122 sendiri dinyatakan :"Hendaknya diantara kamu ada sekelompok orang memperdalam agamanya (*tafaqquh fi al-din*) dan berkewajiban mengingatkan masyarakatnya".

Dengan demikian, seorang kiai adalah pencinta ilmu-ilmu agama sejak ia belajar di beberapa pesantren. Ilmu-ilmu agama sebagaimana diperoleh dari pesantren merupakan landasan yang membenarkan pandangan *sarwa-ibadat* baginya. Jalan untuk mengerjakan ibadat secara sempurna, menurut pandangan ini adalah melalui upaya menuntut ilmu-ilmu agama secara terus-menerus dan kemudian mengajarkannya kepada para santri dan masyarakat. Dalam konteks inilah ada seorang kiai yang rela berjerih-payah mengajar hanya seorang santri selama berjam-jam setiap hari. Bahkan ada seorang kiai hanya mempunyai empat orang santri yang belajar kepadanya selama lima belas tahun. Tugas mengajar tersebut dilakukan dengan penuh kegembiraan, karena ia yakin

bahwa hanya dengan cara seperti itulah ia telah menunaikan pendalaman pengetahuan agama atau *tafaqquh fi al-din* (Wahid, 1978:124).

Selanjutnya, perlu dikemukakan bahwa secara empirik di Indonesia penggunaan istilah *kiai* berbeda dengan istilah *ulama*. Horikoshi (1987) dan Mansurnoor (1990) membedakan kiai dari ulama dalam peran dan pengaruhnya di masyarakat. Ulama adalah istilah yang lebih umum dan merujuk kepada seorang yang berpengetahuan. Kaum ulama adalah kelompok yang secara jelas mempunyai fungsi dan peran sosial sebagai cendekiawan penjaga tradisi yang dianggap sebagai dasar identitas primordial antara individu dan masyarakat. Dengan redaksi lain fungsi ulama yang terpenting adalah peran ortodok dan tradisional sebagai penegak keimanan dengan cara mengajarkan doktrin-doktrin keagamaan dan memelihara amalan-amalan keagamaan ortodok bersama umat Islam.

Istilah ulama dipergunakan secara lebih luas di dunia Islam, dan, paling tidak, setiap muslim mengerti arti kata tersebut. Di Indonesia, beberapa istilah lokal seperti kata "ustadz" juga banyak digunakan untuk padanan istilah ulama. Namun istilah yang paling sering digunakan untuk merujuk tingkat keulamaan yang lebih tinggi adalah istilah "kiai".

Di Jawa Timur, khususnya di internal Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama, variasi pengunaan seperti itu tidak muncul secara tegas. Semua ulama dari tingkat tertinggi sampai terendah disebut kiai. Dengan kata lain, istilah kiai tidak mesti merujuk kepada mereka yang memiliki pesantren. Tetapi istilah tersebut juga bisa diberikan kepada guru ngaji atau imam masjid yang memiliki pengetahuan agama yang lebih baik di banding masyarakat sekitarnya. Lebih dari itu, yang penting adalah pengakuan sosial

masyarakat sendiri kepada mereka yang dianggap kiai. Memang hanya mereka yang memiliki pesantren yang bisa dikenali dengan mudah; dan mereka dianggap sebagai kiai yang lebih tinggi derajatnya.

Dari diskripsi diatas bisa dipahami, bahwa pola hirarki kekiaian pada umumnya dilembagakan oleh kenyataan yang bersifat *askriptif*. Karenanya derajat kekiaian itu ditentukan dan diwariskan secara *geneologis*. Namun demikian, pengakuan masyarakat mempunyai peran yang lebih menentukan dari pada sekedar faktor geneologis. Seorang santri yang pandai dan ingin mendirikan pesantren, namun bukan dari kerturunan kiai, biasanya harus bekerja lebih keras untuk mendapatkan pengakuan dari masyarakat. Hal itu, bukan berarti mereka tidak bisa menjadi kiai yang terkenal.

Pada zaman dahulu, seorang kiai yang sangat berpengaruh dan ingin memiliki tingkat kepopuleran yang luas, mereka harus belajar di Mekah[89] selama bertahun-tahun. Selain itu seorang kiai harus menyiapkan bangunan pondok pesantren dengan uangnya sendiri, yang sudah barang tentu memerlukan modal yang cukup banyak.

Bersamaan dengan era transparansi, di Jawa Timur, pada saat sekarang peluang menjadi kiai lebih terbuka, dalam arti masyarakat lebih menilai mereka yang berorientasi prestasi, walaupun faktor keturunan tetap menjadi faktor yang cukup dominan. Sepanjang seorang memiliki pengetahuan agama yang luas, maka masyarakat akan dengan mudah melihatnya dan mengakuinya bahwa ia adalah seorang kiai. Bahkan cukup

---

[89] Trio pendiri Nahdlatul Ulama dari Jombang semuanya pernah belajar agama di Makah. Dan itupun setelah mereka belajar agama di berbagai pesantren di Indonesia. Mereka adalah KH. Hasyim Asy'ari. KH. Abdul Wahab Chasbullah, dan KH. Bisri Syamsuri. Sebagai contoh KH. Abdul Wahab Chasbullah, ia lahir sekitar tahun 18883-18884. Sejak kecil sampai umur 13 tahun, ia belajar agama kepada ayahnya tentang membaca al-Qur'an. Setelah itu selama 15 tahun Wahab menjadi santri kelana yang belajar dari satu pesantren ke lainnya. Selama kurun waktu itu ia belajar di berbagai pesantren di Jawa Timur dan Jawa Tengah. Diantaranya pesantren Mojosari Nganjuk, pesantren Branggahan Kediri, pesantren Kademangan Bangkalan Madura, dan akhirnya ke pesantren Tebuireng Jombang. Setelah itu barulah ia berangkat ke Mekah untuk memperdalam ilmu agamnya kepada para ulama yang diyakini lebih pandai.

banyak santri yang sangat pandai yang dinikahkan dengan anak puteri kiai hanya untuk melanjutkan kepemimpinan sang kiai atas pesantrennya. Hal itu dengan sukarela dilakukan ketika ia menganggap sudah tidak ada lagi keturunan kiai tersebut yang mampu untuk menggantikannya. Disamping itu, banyak juga seorang santri yang pandai yang menikah dengan puteri petani yang kaya dan kemudian ia diminta untuk mendirikan pesantren.

Dari uraian diatas, faktor pesantrenlah yang tetap menjadi unsur utama dan tolok ukur penting berkaitan dengan kekiaian seseorang. Menurut Madjid (1997:3), dari segi historis pesantren tidak hanya mengandung makna keislaman, tetapi juga mengandung makna keaslian Indonesia (*indigenous*). Sebab lembaga yang serupa sudah ada sejak jaman Hindu-Budha, sehingga Islam tinggal meneruskan dan mengislamkan lembaga tersebut. Pesantren adalah lembaga pendidikan alternatif yang biasanya memiliki hubungan langsung dengan masyarakat sekitarnya. Bahkan pola patronase antara kiai dan masayarakat bisa menembus lintas kota dan propinsi. Pesantren juga menghubungakan dengan wali santri dimana secara pskologis merasa berhutang budi kepada kiai dikarenakan anak-anak mereka menimba ilmu dari kiai. Apalagi wali santri yang anak-anaknya mendapatkan pendidikan, konsumsi dan akomodasi secara gratis dari sang kiai.

Lebih dari itu, pengaruh yang lebih luas dan jaringan kepemimpinan kiai yang lintas kota dan propinsi memudahkannya untuk menjalin komunikasi dengan pihak-pihak luar baik pemerintah maupun swasta. Posisi kiai yang demikian kadang-kadang juga bisa memainkan perantara dan sekaligus agen dalam mentransmisikan pesan-pesan pemerintah tentang pembangunan kepada masyarakat, dan masyarakat dapat lebih mudah menerima program pemerintah bila itu disampaikan oleh seorang kiai.

Dengan demikian, hakikat kiai adalah sebuah institusi, dan setiap institusi menurut Duverger[90] memiliki pengaruh yang kuat terhadap fenomena sosial-kemasyarakatan dan sosial politik yang berada diluarnya. Ia mendefinisikan institusi sebagai model hubungan manusia dari mana hubungan-hubungan individu mengambil polanya. Dan dengan pola itu, tumbuh stabilitas, kelangsungan dan kekohesifan. Selanjutnya, ia membatasi insitusi tersebut dengan dua unsur, yaitu unsur struktural dan unsur keyakinan, dan akhirnya institusi tersebut menjelma menjadi berbagai jenis peran dan status. Dan yang dimaksud institusi religius adalah suatu bentuk organisasi yang tersusun relatif tetap atas pola-pola kelakukan, peranan-peranan dan relasi-relasi yang terarah dan mengikat individu, mempunyai otoritas formal dan sangsi hukum untuk mencapai kebutuhan dasar yang berkenaan dengan dunia supra-empirik.[91]

Dalam rangka memahami bagaimana para kiai mengkonstruksi paham nasionalisme pasca Orde Baru, maka unsur keyakinan yang sudah melembaga dalam kitab-kitab fikih klasik bisa dijadikan acuan untuk memperjelas model respon dari fenomena yang muncul.

Karena itu, respon mereka terhadap modernisasi dan industrialisasi yang mejadi pilihan Orde Baru beraneka ragam. Realitas mencatat, bahwa mereka dihadapkan suatu dilema untuk menerima atau menolaknya. Dalam konteks ini, menurut penelitian Rahardjo, sebagaimana dikutip Anwar,[92] mereka terbagi dalam tiga tipologi :

Pertama, tipologi apologi, hanya saja mereka mengikuti dengan upaya penyesuaian diri dan adaptasi terhadap proses modernisasi. Sebagian dari mereka malah telah mengambil

---

[90] Lihat Maurice Duveger, *Sosiologi Politik*, (Jakarta, Rajawali, Grafindo Persada, 1993: 106-108).
[91] Lihat D. Hendropuspito, O.C., *Sosiologi Agama*, (Yogjakarta, Kanisius, 1994: 114)
[92] Lihat Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia. Sebuah Kajian Politik Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta, Paramadina, 1995: 6-7).

nilai-nilai Barat disertai adanya konflik batin atau tidak sama sekali. *Kedua, tipologi resistensi.* Mereka menganggap modernisasi sama dengan westernisasi dan sekulerisasi. Namun sebagian mereka melakukan resistensi hanya pada tataran formal saja, sebab dalam realitas kehidupan sehari-hari, mereka juga menerima nilai-nilai Barat. Tetapi ada juga diantara mereka yang melakukan resistensi dengan cara isolasi yang terpaksa harus mereka lakukan, walaupun dengan segala kesulitan, baik karena pengaruh lingkungan, jabatan atau tekanan dari pihak yang tidak menyetujuinya. *Ketiga, tipologi tanggapan yang kreatif.* Mereka menempuh model dialogis dengan mengutamakan pendekatan intekectual dalam menanggapi modernisasi. Penganut pola ini memiliki keyakinan bahwa nilai-nilai dann ajaran-ajaran agama bisa digali lebih jauh dan diinterpretasikan kembali untuk bisa memberikan respon yang cerdas dan kreatif dalam mengahadapi gempuran modernisasi.

Adanya tiga tipologi kiai dalam merespon modernisasi diatas, jika dikaitkan dengan pola kiai dalam merespon format politik Orde Baru, menurut Irsyam (1984:168-169) terdapat dua tipologi kiai, yaitu :

1. *Tipologi Idealis,* yang memilih persepsi tentang bagaimana mereka mengkonstruksi-kan jaringan kepentingan dan kekuasaan untuk dikembangkan menjadi suatu kekuatan serta bagaimana mengatur hubungan dengan kekuatan-kekuatan diluar.
2. *Tipologi Realis,* yang melihat penataan jaringan kepentingan dan kekuasaan menurut apa adanya, mereka terlampau teknis dalam mengambil dan memperhitungkan kemungkinan-kemungkinan yang bakal terjadi.

Klasifikasi kiai juga dilakukan oleh Ismail.[93] Dari segi fungsinya, ia berpendapat bahwa pada zaman kolonial Belanda, bagi masyarakat Jawa terdapat dua tipologi kiai, yaitu: *pertama*, kiai bebas atau kiai yang memposisikan diri di jalur dakwah dan pendidikan (*al-da'wah wa al-tarbiyah*). Kelompok kiai ini biasanya juga disebut kiai pondok pesantren, yang tugas utamanya sebagai guru, pengajar sekaligus komunikator (*muballigh*) agama. Pada umumnya mereka menetap di pedesaan-pedesaan pulau Jawa. *Kedua*, adalah kiai penghulu atau kiai pejabat yang diangkat oleh pemerintah Belanda. Tugas utama mereka berada pada jalur *al-tasyri' wa al-qodla*, yaitu aktifitas peran sosial keagamaan sebagai pelaksana bidang kehakiman yang menyangkut hukum syariat Islam. Dari perspektif historis, kelompok kiai ini sudah ada sejak berabad-abad lamanya, yaitu sejak tahta kerajaan Islam berkuasa di tanah Jawa.

Lebih lanjut, tipologi kiai dalam mnenyikapi masalah politik, sosial, ekonomi, dan pendidikan. Menurut kajian Suprayogo[94] terdapat empat tipologi kiai, yaitu *Kiai Spiritual*, *Kiai Advokasi*, *Kiai Politik Adaptif*, dan *Kiai Politik Mitra Kritis*. *Kiai Spiritual* adalah kiai yang hanya mengurus dan mengajar di pesantren dan berkonsentrasi untuk beribadah. *Kiai Advokatif* adalah kiai yang aktif mengajar di pesantren tetapi ia sangat peduli terhadap persoalan pemberdayaan masyarakat. Sedangkan *Kiai Politik Adaptif* adalah kiai yang peduli terhadap organisasi politik dan kekuasaan serta dekat dengan pemerintah dan berafiliasi dengan GOLKAR. Adapun *Kiai Politik Mitra Kritis* adalah kiai yang peduli terhadap organisasi politik, tetapi mereka kritis terhadap

---

[93] Lihat Ibnu Qoyim Ismail, *Kiai Penghulu Jawa, Peranannya di Masa Kolonial*, (Jakarta, Gema Insani Press, 1997: 63-64).

[94] Lihat Imam Suprayogo, *Kiai Politik, Kiai Advokatif, dan Kiai Spiritual, Desertasi tidak diterbitkan*, (Surabaya, Universitas Airlangga, 1998)

pemerintah, dan biasanya mereka berafiliasi dengan PPP (Partai Persatuan Pembangunan).

Klasifikasi kiai juga dilakukan oleh Turmudi (2003:32-33), yang mencoba untuk melihat kepemimpinan secara umum dengan memusatkan perhatian pada aspek-aspek *kultural* dan *politik*. Ia menilai hubungan antara kiai dan masyarakat diatur oleh norma-norma yang diambil dari pemahaman mereka tentang Islam. Maka perubahan-perubahan dalam hubungan mereka tidak hanya dipengaruhi oleh perubahan-perubahan di tingkat masyarakat, tetapi juga oleh perubahan-perubahan dalam norma-norma yang ada. Perubahan pada aspek yang terakhir ini sangat terkait dengan proses penafsiran kembali atas ajaran-ajaran Islam.

Dengan fokus penelitian seperti diatas, maka menurut Turmudi, para kiai bisa dibedakan menjadi empat tipologi, yaitu *Kiai Pesantren, Kiai Tarekat, Kiai Politik*, dan *Kiai Panggung*. Ia menambahkan, bahwa kenyataannya seorang kiai dapat digolongkan dalam lebih dari satu katagori. Misalnya ada seorang kiai politik yang terkenal, karena ia menjadi anggota legislatif disebuah kota. Tetapi ia juga tergolong kiai panggung yang hampir setiap malam ia menyampaikan ceramah agama di berbagai tempat. Selain itu ia juga tergolong kiai tarekat, karena ia sebagai *wakil mursyid* dalam ketarekatan.

Kiai Pesantren adalah mereka yang memusatkan perhatiannya pada aktifitas mengajar di pesantren untuk meningkatkan kualitas SDM (*sumber daya manusia*) masyarakat melalui pendidikan. Kiai model seperti ini umumnya sangat diikuti dan ditaati oleh para santri, wali santri dan masyarakat. Mereka berkeyakinan bahwa dengan mentaati para kiai akan terjamin eksistensi masa depannya. *Kiai Tarekat* adalah mereka yang memusatkan aktifitasnya dalam membangun kecerdasan hati (*dunia batin*) umat

Islam. Karena tarekat adalah sebuah lembaga formal, maka pengikutnya adalah anggota formal gerakan tarekat. Jumlah pengikut kiai model ini bisa lebih banyak dibanding pengikut kiai pesantren, jika kiai tarekat tersebut berkedudukan sebagai *mursyid.* Karena melalui cabang-cabang yang ada di seluruh Indonesia para anggota tarekat secara otomatis menjadi pengikut kiai tarekat.

Sedangkan *Kiai Politik*, adalah mereka yang mempunyai *concern* untuk mengembangkan Nahdlatul Ulama secara politis. Pengembangan organisasi Nahdlatul Ulama dalam kurun waktu yang lama dikelola oleh kiai yang masuk dalam katagori ini. Dan kiai seperti ini juga memiliki pengikut, hanya saja tidak sebanyak pengikut dua tipologi kiai diatas.

Katagori terakhir adalah *Kiai Panggung.* Mereka adalah para juru dakwah (*muballig, da'i*) yang hampir setiap hari menyampaikan ceramah agama di berbagai tempat. Mereka mngembangkan dan menyebarkan Islam melalui kegiatan dakwah. Pengikut kiai semacam ini juga sangat banyak tersebar di berbagai kabupaten dan propinsi. Apalagi jika ia tergolong kiai panggung yang amat populer di Indonesia. Namun, kiai panggung yang populer jumlahnya tidak banyak, umumnya seorang kiai panggung hanya memiliki pengaruh di tingkat kabupaten saja.

Selanjutnya, Warsono[95] juga melakukan penelitian terhadap kiai dan menggolongkan mereka menjadi tiga tipologi, yaitu *Kiai Intelektual Organik, Kiai Intelektual Tradisional* dan *Kiai Intelektual Simultan.* Klasifikasi tersebut berdasarkan hasil kajian terhadap fungsi kiai dalam menghadapi dominasi negara dalam era pemerintahan Gus Dur menurut perspektif Gramci. Dalam perspektif Gramcian, kiai

[95] Lihat Warsono, *Wacana Politik Kiai, Pada Era Pemerintahan Gus Dur, Apakah Sebagai Intelektual Organik atau Intelektual Tradisional*, Desertasi tidak diterbitkan, (Suarabaya, Universitas Airlangga, 2003)

termasuk intelektual yang mempunayi fungsi intelektual organik yang bertugas sebagai aparatur hegemoni. Tatapi kiai juga dapat berfungsi sebagai intelektual tradisional, yang berusaha menegakkan kebenaran. Kedua fungsi tersebut bisa berjalam seiring, tetapi tidak jarang bertentangan yang satu dengan lainnya. Perbedaan kedua fungsi intelektual tersebut mengharuskan kiai untuk menentukan pilihan, apakah memilih sebagai intelektual organik atau intelektual tradisional, atau menjalankan kedua fungsi tersebut secara simultan.

Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa kehadiran kiai *intelektual organik* terkait dengan struktur produktif dan politik dari kelompok yang sedang berkuasa (*dominan*). Mereka berfungsi menguniversalisasikan pandangan-pandangan kelompok yang berkuasa dalam rangka mengorganisasi kesepakatan kelompok-kelompok subordinat, sehingga para penguasa mendapatkan legitimasi. Mereka tampil sebagai juru kampanye dari penguasa atau kelompok yang berjuang untuk mendapatkan kekuasaan dalam rangka menyebarkan dan menanamkan ideologi yang telah terorganisir. Dan yang tergolong dalam tipologi ini adalah para kiai yang mempunyai hubungan dekat dengan Gus Dur, tetapi kedekatannya bukan karena hubungan darah atau jabatan politis. Kedekatan hubungan mereka dengannya disebabkan oleh hubungan kultural dan organisatoris. Secara kultural, karena Gus Dur adalah seorang kiai dan berasal dari komunitas keluarga pesantren, apalagi ia cucu kiai kharismatis KH. Hasyim Asy'ari dan KH. Bisri Syamsuri, dan kedauanya adalah pendiri Nahdlatul Ulama. Secara organisatoris pada waktu Gus Dur menjadi presiden, ia masih menjabat Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). Sedangkan *kiai intelektual tradisional* adalah mereka yang memiliki otonomi dan tidak terkooptasi oleh kelompok yang dominan. Mereka menjalankan fungsi untuk

menegakkan kebenaran yang diyakininya, dan tidak terikat oleh otonomi manapun, kecuali otonominya sendiri. Mereka adalah para kiai yang menjaga jarak dengan kekuasaan dan umumnya mereka hanya berkonsentrasi mengajar di pesantren dan menjalankan transfomasi masayarakat. Para kiai katagori ini adalah mereka yang termasuk kiai "*prihatin*" yang lebih memprihatinkan kondisi umat, khsusnya warga Nahdlatul Ulama dan masyarakat Indonesia pada umumnya. Mereka lebih memprihatinkan kondisi bangsa dan negara Indonsia yang carut marut akibat pertikaian elit politik dari pada mengkhawatirkan kepemimpinan Gus Dur.

Adapun. *kiai intelektual simultan*, adalah mereka yang berfungsi sebagai intelektual organik, tetapi dalam situasi yang lain mereka bisa berubah fungsinya sebagai intelektual tradisional. Pada era pemerintahan Gus Dur yang tergolong tipologi ini adalah kiai-kiai yang menjadi Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), yang mempunyai latar belakang pendidikan pesantren dan pendidikan umum.

1.4.6 Teori Konstruksi Sosial

Pada dasarnya, teori Berger ini menegaskan bahwa kemanusiaan manusia yang spesifik dan sosialitasnya jalin-menjalin secara tak terlepaskan. Manusia adalah *homo sapiens* dan sekaligus pula *homo socius*.[96] Dalam hal ini, ia mengajukan pandangan tentang pentingnya pemikiran yang tidak mencerceikan antara perilaku sosial (*dunia sosial obyektif*) dari inti kepribadian manusia, yaitu kesadaran dan kebebasannya (*dunia subyektif*).[97] Kesadaran dan kebebasan sebagai individu berkaitan erat dengan lingkungan masyarakat. Jika pada suatu saat ia bertindak yang sama seperti banyak orang lain, ia juga

---

[96] Lihat Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, (Jakarta, LP3ES, 1990: 73)
[97] Lihat Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, (Jakarta, Rajawali, 1992: 397)

menyadari kemungkinan untuk bertindak yang tidak sama. Bertindak sama atau tidak sama itu diputuskan setelah ia berinteraksi dan dipengaruhi oleh masyarakatnya; dan itulah yang disebut *socially constructed reality*.[98] Katanya :"*things are not what they seem*". Kalau kita melihat gedung-gedung flat di kota besar dari luar, maka semuanya nampaknya sama, tetapi dibelakang jendela tidak ada dua orang yang sama. Tiap-tiap orang menghidupi otobiografinya sendiri.[99] Dengan demikian, Berger mengakui eksistensi realitas sosial obyektif yang dapat dilihat dalam hubungannya dengan institusi-instutusi sosial. Namun ia perlu menambah penjelasan bahwa dunia obyektif tersebut merupakan struktur relevansi tertentu yang dapat diterapkan oleh seseorang individu dalam kesadarannya.[100]

Tugas pokok Sosiologi Pengetahuan adalah menjelaskan adanya dialektika antara diri (*the self*) dengan dunia sosio-kultural. Dialektika itu berlangsung dalam suatu proses dengan tiga "momen" secara simultan, yakni *eksternalisasi* (penyesuaian diri dengan dunia sosio kultural sebagai produk manusia), *obyektifikasi* (interaksi sosial dalam dunia intersubyektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi), dan *internalisasi* (individu mendefinisikan diri dengan lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial tempat individu menjadi anggotanya).[101]

Masih dalam masalah yang sama, *eksternalisasi* adalah "momen" dalam proses dialektika dimana individu secara kolektif dan perlahan-lahan mengubah pola-pola dunia sosial obeyektif; proses dimana manusia yang belum disosialisir sepenuhnya bersama-sama membentuk realitas baru. *Obyektifikasi* adalah "momen" dalam proses dialektika

---

[98] Lihat Doyle Paul Johnson. Teori Sosiologi, (Jakarta, Gramedia, 1994: 66)

[99] Lihat K.J. Veeger, *Realitas Sosial*, (Jakarta, Gramedia, 1990: 244)

[100] Lihat Peter L. Berger, *Sosiologi Ditafsirkan Kembali*, (Jakarta. LP3ES, 1981: 55)

[101] Lihat Frans M. Parera, *Menyingkap Misteri Manusia Sebagai Homo Faber*, Pengantar dalam Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, (Jakarta, LP3ES, 1990: xx)

dari pembentukan realitas yang membatasi realitas sosial obyektif. Sedangkan *internalisasi* adalah momen dalam proses dialektika dari pembentukan realitas dimana sosialisasi terjadi.(Poloma, 1992: 305-308)

Dengan mendasarkan pada uraian diatas, maka Berger merekomendasikan bahwa obyek konstruksi atas realitas sosial adalah masyarakat sebagai bagian dari suatu dunia manusiawi. yang dibuat oleh manusia. dihuni oleh manusia, dan pada gilirannya membuat manusia berada dalam suatu proses historis yang berlangsung terus-menerus.(Berger, 1981: 269)

Selanjutnya, Berger menjelaskan bahwa individu merupakan produk dan sekaligus pencipta pranata sosial. Agama sebagai pranata sosial diciptakan untuk manusia dan agama juga mengembangkan realitas obyektif lewat konstruksi sosial. Secara empirik pranata-pranata itu selalu berubah seiring dengan perubahan kepentingan individu.[102]

Dalam koteks ini agama memelihara realitas yang didefinisikan secara sosial dengan melegitimasikan situasi-situasi marjinal dalam kerangka suatu realitas spiritual yang di dalamnya manusia eksis dalam kehidupan sehari-hari. Maka dalam konstruksi realitas secara sosial, agama dapat dikatakan melayani dua tujuan penting, yaitu menyediakan makna dari realitas dan sekaligus melegitimasikan realitas tersebut.(Poloma, 1992: 312)

Melihat kenyataan diatas, maka arti penting agama dalam menghasilkan kepercayaan dan nilai-nilai yang berkaitan degan makna dan signifikasi manusia mendapat tempatnya yang dominan dalam perspektif kajian sosial.[103] Tegasnya, agama dalam studi ini adalah sistem keyakinan dan sistem makna yang muncul dalam kehidupan

---

[102] Lihat Peter L. Berger, *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial*, (Jakarta, LP3ES, 1991: 45)
[103] Lihat Roland Robertson, *Agama Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, (Jakarta, Rajawali, 1995: xxi)

sosial melalui interaksi yang responsif yang dihadapi oleh para kiai sebagai pemuka agama. Dan jika situasi dan interpretasi berubah, maka keyakinan-keyakinan keagamaan dan pemaknaannya mengalami perubahan pula secara signifikan.

Dalam perspektif inilah, agama bisa dikonstruksi para kiai sebagai "pencerah" dan sumber peradaban yang akan mampu menopang secara transendensi ke arah kokohnya nasioanalisme. Konstruksi semacam inilah yang oleh Bellah disebut sebagai *civil religion*.[104] Namun, bisa saja yang terjadi sebaliknya, yakni justru agama berfungsi sebagai faktor yang memperlemah nasionalisme. Kedua respon yang berbeda tersebut sangat mungkin terjadi, karena sebagaimana dikemukakan oleh Berger bahwa kiai sebagai pemimpin agama menempati posisi institusi mediasi (*mediating structure*).[105]

Dengan demikian, teori *Konstruksi Sosial* ini adalah kelanjutan dari pendekatan dan teori *Fenomenologi* yang merupakan tandingan terhadap teori yang berada di dalam paradigma fakta sosial. Teori *Fungsionalisme Struktural* yang berada dalam paradigma fakta sosial bersifat positivistik. Sebab teori ini terlalu melebih-lebihkan peranan struktur di dalam mempengaruhi perilaku manusia. Pendekatan positivisme ini selalu mengandalkan fakta sosial yang obyektif, sehingga metodologi ini cenderung melihat fenomena hanya dari kulitnya saja, dan tidak mampu memahami makna dibalik gejala yang tampak. Sedangkan Fenomenologi berangkat dari pola pikir subyektivisme yang tidak hanya memandang dari realitas yang tampak, melainkan berupaya menggali makna subyektif dibalik fenomena tersebut.[106]

---

[104] Lihat Robert N. Bellah, *Beyond Belief, Memahami Kembali Agama*, (Jakarta, Paramadina, 2000)
[105] Lihat Peter L. Berger & Richard J. Neuhauss, *To Empower People, The Role of Mediating Structure in Public Policy*. ((Washington, American Interprise Institute of Public Policy Research, 1977)
[106] Lihat Tom Campbell, *Tujuh Teori Sosial, Sketsa Penilaian, dan Perbandingan*, (Yogjakarta, Kanisius, 1994: 233)

Fenomenologi sebagai aliran filsafat sekaligus metode berfikir diperkenalkan oleh Max Scheler (1913), Alfred Schutz, (1932) dan Husserl, yang beranjak dari kebenaran fenomena, seperti yang tampak apa adanya.[107] Suatu fenomena yang tampak sebenarnya adalah refleksi realitas yang tidak berdiri sendiri, karena yang tampak itu adalah obyek yang penuh makna yang transendental.[108] Oleh karena itu, untuk mendapatkan hakikat kebenaran makna harus menerobos melampaui fenomena yang tampak itu.

Fenomenologi Husserl bertolak dari fenomena yang transendental, kemudian Schutz menyandingkannya dengan konsep pemahaman (*verstehen*) dari Weber. Menurut Schutz dunia sosial merupakan sesuatu yang intersubyektif dan pengalaman yang penuh makna (*meaningfull*). Menurut Weber makna tindakan identik dengan motif untuk tindakan (*in order to motive*), artinya untuk memahami tindakan individu haruslah dilihat dari motif apa yang mendasari tindakan itu, sedangkan Schutz menambahkan dengan motif asli (*because motive*) yang benar-benar mendasari tindakan yang dilakukan oleh individu.[109]

Teori Konstruksionis sebagaimana dimunculkan oleh Berger dan Luckmann dalam penelitian ini dipahami akan mampu memberi panduan secara komprehensif untuk melihat suatu realitas sosial dari fenomena yang nampak. Dalam usaha memahami konstruksi sosial, bagi Berger dan Luckmann (1990) diperlukan *pertama*, mendefinisikan "realitas sosial" dan "pengetahuan" tentang realitas sosial tersebut. Realitas sosial ialah yang tersirat di dalam pergaulan sosial yang diungkapkan secara sosial melalui komunikasi lewat bahasa, bekerja sama lewat bentuk-bentuk organisasi sosial dan

---

[107] Lihat Harvie Fergunson, *Phenomenology and Social Theory*, dalam George Ritzer & Bary Smart (Ed) , *Hansdbook of Social Theory*, (London, California, New Delhi, Sage Publications Ltd., 2001: 232)

[108] Lihat Harun Hadiwijono, *Sejarah Perkembangan Filsafat Barat*, (Yogjakarta,Kanisius, 1980: 139-140)

[109] Lihat Malcoln Water, *Modern Sociological Theory*, (London, Sage Publication, 1994: 33)

sebagainya. Realitas sosial ini ditemukan di dalam pengalaman intersubyektif. Sedangkan pengetahuan mengenai realitas sosial adalah berkaitan dengan penghayatan kehidupan bermasyarakat dengan segala aspeknya meliputi kognisi, psiko-motoris, emosi, dan intuisi. *Kedua*, untuk meneliti sesuatu yang intersubyektif tersebut, Berger menggunakan panduan cara berpikir Durkheim mengenai obyektifitas dan Weber mengenai subyektifitas. Jika Durkheim melihat keterpilahan antara subyektifitas dan obyektifitas dengan menempatkan subyektifitas di atas obyektifitas, maka sebaliknya Weber menempatkan subyektifitas di atas obyektifitas. Dengan kata lain, individu di atas masyarakat (Weber), dan masyarakat di atas individu (Durkheim). Namun, dalam hal ini Berger melihat keduanya sebagai sesuatu yang tidak bisa dipisahkan. Artinya bahwa Berger melihat subyektifitas dan obyektifitas selalu ada dala kehidupan manusia dan masyarakatnya.[110]

Berdasarkan uraian diatas, usaha memahami pemahaman kiai tentang nasionalisme pasca Orde Baru, pada dasarnya usaha untuk menginterpretasi konstruksi mereka dalam fokus tersebut. Bekerjanya kesadaran mereka melalui proses intensional subyek pada penampakan sesuatu fenomena itulah yang akan melahirkan pemahaman yang bersifat subyektif melalui intersubyektifitas. Hal ini juga berarti bahwa mekanisme dialektika dalam paparan metodologis teori konstruksionis sebagaimana diuraikan diatas jika dikaitkan dengan pemahaman kiai tentang nasionalisme menjadi sangat relevan. Apalagi mengingat bahwa masalah nasionalisme merupakan konsep yang memiliki dimensi realsional yang kompleks. Artinya bahwa konstruksi para kiai tersebut dihasilkan dari analisis yang menghasilkan *rational choice* yang berkaitan dengan *civic nationalism* yang merupakan manifestasi dari *collective of political will.*

[110] Lihat Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, op.cit. hal. 28-65

1.5. Metode Penelitian

1.5.1. Memilih Metode Kualitatif

Pada dasarnya, penelitian ini dimaksudkan untuk memahami makna dibalik tindakan[11] para kiai yang berkaitan dengan nasionalisme dan bagaimana mereka menkonstruksikan paham nasionalisme tersebut pasca jatuhnya rezim Orde Baru. Sebagaimana diketahui, setelah rezim Orde Baru jatuh, terjadi perubahan terhadap aspek-aspek kehidupan masyarakat, seperti adanya kebebasan berpendapat, berkumpul dan berorganisasi. Bagi sebagian kalangan umat Islam - misalnya -, kondisi demikian merupakan "berkah" tersendiri untuk secara terang-terangan memperjuangkan obsesi lamanya. Mereka berkeinginan menciptakan satu *frame of reference* kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang didasarkan atas agama Islam secara formal, misalnya tuntutan melegalkan Piagam Jakarta untuk menggantikan Pancasila. Gerakan "*Islamis*" atau "*Fundamentalis*" ini berupaya melakukan revitalisasi Islam dalam semua aspek kehidupan di Indonesia. Dengan kata lain, di era pasca Orde Baru ini, tuntutan untuk mendirikan "Negara Islam" atau negara yang berdasarkan atas syariat Islam (*taqnin al-syari'ah*) di Indonesia semakin gencar diperjuangkan oleh gerakan ini, bahkan lebih dari itu mereka pada saatnya nanti juga mengagendakan untuk mendirikan sistem "khilafah" (*Pan-Islamisme*).

Namun, yang menarik untuk dicermati, ketika pada paruh pertama tahun 2001, yaitu setelah peneliti melakukan orientasi awal di era gencarnya gerakan kembali ke

---

[11] Dalam dunia penelitian sosial, ancangan seperti ini disebut sebagai penelitian fenomenologi, artinya bahwa fokus yang dikaji adalah sesuatu yang melatarbelakangi tindakan seseorang. Setiap tindakan selalu dikaitkan denga apa yang mendasari tindakan tersebut. Lihat malcolm Water, *Modern Sociological Theory*, (London, Sage Publications, 1994).

etnisitas, primordialisme keagamaan, dan komunalisme ini, para kiai secara umum masih menunjukkan rasa nasionalisme yang kuat.

Nasionalisme sebagai realitas sosial adalah tindakan sosial yang ditampakkan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konstruksi nasionalisme para kiai ini terdapat proses dialektika antara "dunia subyektif" mereka dan "dunia obyektif" masyarakat melalui interpretasi secara terus-menerus (Poloma 1992: 397).

Selanjutnya, karena temuan teoritis yang akan dibangun oleh peneliti lebih mementingkan perspektif pemahaman dan pemaknaan subyektif tentang nasionalisme dari para kiai sebagai subyek penelitian, maka pendekatan yang digunakan adalah *qualitative research* (Hughes, 1990: 89-90), dengan menggunakan disain *konstruksionisme* oleh Berger (Johnson, 1994:66). Dalam perspektif konstruksionis ini, hubungan individu dengan institusinya adalah sebuah dialektika yang diekspresikan sebagai, (1) masyarakat adalah produk individu, (2) masyarakat sebagai sebagai realitas obyektif, dan (3) individu adalah produk sosial. Dialektika ini dimediasikan oleh pengetahuan yang disandarkan atas memori pengalaman di satu sisi dan oleh peranan-peranan yang merepresentasikan individu dalam tatanan institusional (Waters 1994:35).

Berkaitan dengan penetapan metode analisis fenomenologi melalui perspektif *konstruksionis* yang manjadi panduan peneliti dalam memahami fenomena nasionalisme dan tindakan para kiai, beberapa konsep berikut akan selalu muncul dalam pembahasan selanjutnya. Konsep-konsep tersebut adalah *realitas sosial, realitas obyektif, realitas subyektif, eksternalisasi, obyektivasi,* dan *internalisasi* yang sudah dibicarakan secara panjang lebar dalam sub bab kerangka kajian teoritik.

Beradasarkan pendekatan kualitatif ini, peneliti berupaya memahami fenomena sosial dari para kiai menurut yang mereka pikirkan, yakini, dan pahami tentang nasionalisme yang sedang "rapuh" saat ini. Karena itu, menurut peneliti cara terbaik untuk memahami dunia makna dan dunia definisi dari para kiai tersebut adalah apa yang oleh Weber disebut "*verstehen*" atau "*emphatic understanding, interpretative understanding*" (Chafetz, 1978: 39). Dalam mengaplikasikannya peneliti juga mengikuti anjuran Weber (Gordon, 1991: 468-469), yaitu analisis pemahaman yang diperoleh melalui *negotiated meaning* atau *intersubyketifitas*. Dalam ungkapan lain Berger (1981: 26) menyebutnya sebagai tindakan penafsiran yang didasarkan atas penyesuaian antara struktur relevansi peneliti dan struktur relevenasi subyek penelitian.

Dalam prosedur penelitian ini, peneliti sudah berupaya secara maksimal memahami secara holistik dari semua aspek kehidupan para kiai ketika bersentuhan dengan kehidupan berbangsa dan bernegara. Beberapa aspek tersebut antara lain, latar belakang pendidikan, latar belakang ekonomi, latar belakang politik dan budaya para kiai. Selain itu peneliti juga mempertimbangkan hal-hal diatas dengan dimensi suasana, tempat, dan waktu yang menjadi faktor penting dari tindakan para kiai. Oleh sebab itu, dalam hal ini peneliti tidak mereduksi semua aspek diatas ke dalam variabel-variabel yang kemudian dicari hubungannya secara parsial, tetapi peneliti melihat semua aspek tersebut sebagai bagian dari suatu keseluruhan (Bogdan & Taylor, 1975: 4).

Demikianlah, penelitian kualitatif ini telah dilakukan dengan memahami fenomena *emic view*, yaitu pandangan para kiai yang menjadi subyek penelitian. Peneliti hanyalah orang yang sedang belajar mengenai apa yang menjadi pandangan mereka dan tentang fenomena sosial yang terkait dengan pemahaman para kiai terhadap keutuhan

Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai *nation-state*, pasca Orde Baru. Lebih lanjut, peneliti dalam proses pengumpulan data berfungsi sebagai instrumen yang berusaha mengikuti saja asumsi-asumsi kultural secara kualitatif. Ia berusaha mencapai wawasan imajinatif ke dalam dunia sosial kiai secara fleksibel, reflekstif, dan tidak mengambil jarak dengan subyek penelitian. Dalam hal ini peneliti melakukan "pegamatan berperan serta" (*participant observation*), atau juga sering disebut pengamatan terlibat. Pola ini dilakukan oleh peneliti dalam rangka memahami dan menjelaskan fenomena mengenai pandangan para kiai tentang adanya peningkatan intensitas konflik antar kelompok di Indonesia. Disamnping itu, agar hasil penelitian ini dikemukakan secara jelas dasar faktualnya sehingga semuanya dapat dikembalikan langsung pada data yang peroleh.

1.5.2. Subyek Penelitian

Dalam kajian ini yang menjadi subyek penelitian adalah "*individu*" para kiai yang tergabung dalam *Lajnah Bahtsu al-Masail al-Diniyah* Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama jawa Timur. *Lajnah* adalah lembaga khusus yang dibentuk oleh Pengurus Wilayah yang beranggotakan beberapa kiai dari berbagai pesantren terkemuka di Jawa Timur. Mereka dipilih karena kemampuannya dalam memahami *kitab kuning* yang menjadi acuan pokok di pesantren dan Nahdlatul Ulama. Tugas pokok mereka adalah membahas secara mendalam kejadian-kejadian kontemporer yang membutuhkan keputusan fatwa menurut hukum Islam. Karenanya, mereka secara rutin menyelenggarakan pertemuan (*halaqah*) dengan tempat berpindah-pindah dari pesantren satu ke pesantren lainnya.

Sebenarnya jumlah mereka ada 15 orang, namun diantara mereka yang aktif adalah 9 orang. Dalam hal yang menyangkut jumlah dan siapa yang dianggap pantas dimasukkan dalam Lajnah ini sepenuhnya menjadi hak Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama Jawa Timur dengan pertimbangan syarat-syarat diatas. Secara berurutan nama-nama mereka adalah sebagai berikut :

1. KH. Yasri Marzuki Kediri
2. KH. Syaifudin Probolinggo
3. KH. Syahid Surabaya
4. KH. Misbah Abrar Surabaya
5. KH. Abdurrauf Najih Surabaya
6. KH. Syarief Djambari Jember
7. KH. Masyhudi Ma'ruf Malang
8. KH. Hasymi Arkhas Jombang
9. KH. Zuhdi Zaini Probolinggo

Para kiai yang tergabung dalam *Lajnah* tersebut bisa diklasifikasikan sebagai "*Kiai Pesantren*", "*Kiai Bebas*", *Kiai Intelektual Simultan*", *Kiai Politik Mitra Kritis*", dan "*Kiai Adaptasi Kreatif*" sebagaimana uraian peneliti yang sudah dikemukakan secara panjang lebar dalam sub bab 1.4.5. tentang Konsep, Variasi, dan Tipologi Kiai.

Dalam kajian ini, yang dilakukan oleh peneliti untuk memahami pandangan mereka yang berkaitan dengan nasionalisme Indonesia adalah dengan mengikuti tawaran Dilthey, yaitu membuat deskripsi, lalu mengadakan interpretasi dengan mempertimbangkan konsep-konsep "pengalaman hidup" dan "prasyarat kedekatan psikis" (Sumaryono,1993 : 46).

Berikut ini dikemukakan tabel model pemahaman keagamaan para kiai yang menjadi subyek dan informan penelitian.

Tabel : 1.2.
Corak Pemahaman Keagamaan Kiai

No	Nama Kiai	Orientasi Pemahaman
1.	Yasri marzuki	Kontekstual Instrinsik
2.	Syaifudin	Kontekstual Instrinsik
3	Syahid	Kontekstual Instrinsik
4.	Syarief Djamhari	Normatif Idealistik
5.	Misbah Abar	Kontekstual Idealistik
6.	Abdurrauf Najih	Kontekstual Instrinsik Idealistik
7.	Masyhudi Ma'ruf	Kontekstual Idealistik
8.	Hasymi Arkhas	Kontekstual Instrinsik
9.	Zuhdi Zaini	Konteksatual Idealistik

Selanjutnya, perlu peneliti kemukakan bahwa tema permasalahan hukum fikih yang dihasilkan para kiai terbagi menjadi dua bagian. *Pertama*, keputusan fikih ritual, yaitu hukum praktis yang bersifat transendental sebagai ibadah kepada Tuhan. Sedangkan *kedua*, adalah keputusan fikih sosial, yaitu hukum praktis tentang tindakan manusia yang selalu berinteraksi dengan dengan dunia sosial, baik yang berdimensi sosial, ekonomi, politik, dan budaya dalam konteks kehidupan di dunia. Untuk lebih jelasnya, secara rinci berikut disajikan tabel tentang frekuensi dan klasifikasi keputusan *Bahtsu al-Masail* sejak Muktamar I tahun 1926 sampai Muktamar XXX tahun 1999.

Tabel : 1.3.

Frekuensi Dan Klasifikasi Keputusan Bahtsu al-Masail

No	Jenis Kegiatan	Klasifikasi Keputusan			S
			Fikih		
(1)	(2)	NF (3)	FR (4)	FS (5)	(6)
1.	Muktamar I, 21-23 September 1926	5	7	15	27
2.	Muktamar II, 9 - 11 Oktober 1927	-	1	8	9
3.	Muktamar III, 29 – 30 September 1928	11	5	14	30
4.	Muktamar IV, 17 – 20 September 1929	2	4	21	27
5.	Muktamar V, 7 – 10 September 1930	8	7	13	28
6.	Muktamar VI, 26 – 29 Agustus 1931	3	7	1	11
7.	Muktamar VII, 6 – 9 Agustus 1932	5	3	6	14
8.	Muktamar VIII, 5 – 7 Mei 1933	3	6	6	15
9.	Muktamar IX, 21 –26 April 1934	2	4	6	12
10.	Muktamar X, 13 –18 April 1935	2	11	21	34
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
11	Muktamar XI, 8 – 12 Juni 1936	7	5	11	23
12	Muktamar XII, 20 – 24 Juni 1937	7	6	11	24
13	Muktamar XIII, 11 – 16 Juni 1938	4	9	24	37
14	Muktamar XIV, 15 –21 Juli 1939	9	-	18	27

15	Muktamar XV, 15 – 21 Juni 1940	1	2	10	13
16	Muktamar XVI, 26 – 29 Maret 1946	-	1	4	5
17	Muktamar XX, 8 – 13 September 1954	-	1	9	10
18	Konbes PB Syuriah, 19 Maret 1957	-	-	2	2
19	Konbes PB Syuriah, 18 – 22 April 1960	1	5	13	19
20	Konbes PB Syuriah, 11 – 13 Oktober 1961	-	1	6	7
21	Rapat Dewan Partai, 25 Oktober 1961	-	-	1	1
22	Muktamar XXIII, 25 – 29 Desember 1962	-	1	5	6
23	Muktamar XXV, 20 25 Desember 1971	1	3	5	9
24	Muktamar XXVI, 5 – 11 Juni 1979	3	2	1	6
25	Munas Alim Ulama, 30 Agustus 1981	-	2	9	11
26	Munas Alim Ulama, 18 –21 Desember 1983	1	1	4	6
27	Muktamar XXVII, 8 – 12 Desember 1984	-	3	13	16
28	Munas Alim Ulama, 15-18 Nopember 1987	1	1	7	9
29	Muktamar XXVIII, 25–28 Nopember 1989	-	4	19	23
30	Munas Alim Ulama, 21- 25 Juni 1992	1	-	2	3
31	Muktamar XXIX, 1 –5 Desember 1994	-	1	14	15
32	Munas Dan Konbes,17– 21 Nopember 1999	-	3	10	13
33	Muktamar XXX, 21 – 27 Nopember 1999	-	2	11	13
S		77	108	320	505
%		15, 2	21, 4	63, 4	100

Catatan : NF = Non Fikih FR = Fikih Ritual

FS = Fikih Sosial S = Jumlah

Jika dilihat dari prosentasinya, tabel diatas memperlihatkan keputusan bidang non fikih mencapai jumlah 77 keputusan (15,2 %), sedangkan dalam bidang fikih berjumlah 428 (84,8 %) dari total 505 keputusan. Hal itu menunjukkan adanya kebutuhan praktis sehari-hari masyarakat nahdliyyin yang terkait erat dengan hukum syariat. Dalam bidang fikih sendiri, ternyata fikih sosial menunjukkan porsi lebih besar dibandingkan fikih ritual, yaitu dari total 428 keputusan. Dari jumlah itu ternyata 320 (74,8 %) adalah keputusan fikih sosial, sedangkan sisanya 108 (25,2 %) adalah keputusan fikih ritual. Data ini mengindikasikan bahwa para kiai selalu merespon kejadian-kejadian kontemporer dalam konteks bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara.

1.5.3. Fokus Penelitian

Nasionalisme Indonesia adalah sesuatu yang bersifat spiritual. Karenanya, pemahaman para kiai tentang nasionalisme tersebut akan ditentukan oleh beberapa faktor, baik yang bersifat internal maupun yang bersifat eksternal, yaitu kondisi kualitatif berbangsa dan bernegara yang saat ini sedang menghadapi maraknya kembali semangat ke etno-nasionalisme, primordialisme kelompok, dan fanatisme agama, serta globalisme dunia. Lebih dari itu kondisi bangsa-negara yang bernuansa negatif juga sangat mempengaruhi kerentanan nasionalisme seperti ekonomi negara yang masih terpuruk, lemahnya penegakan hukum, otonomi daerah yang masih menyisakan disparitas antara yang kaya dan miskin, realitas perpolitikan yang belum seimbang antara semangat *struggle for power* dengan *the use of power*, dan sebagainya.

Lebih lanjut, kondisi yang melatarbelakangi pemahaman dan tindakan para kiai dalam memahami nasionalisme pasca Orde Baru sangat terkait dengan beberapa faktor diatas dalam perspektif ruang dan waktu. Pemahaman terhadap *mind* dari *self* para kiai dalam konteks kerentanan nasionalisme Indonesia saat ini juga sangat terkait dengan pola pemahaman agama yang mereka pilih yang kemudian memberi kntribusi bagi *patern of thinking* masing-masing individu.

Atas dasar tersebut, secara operasional fokus penggalian informasi penelitian yang ditujukan kepada seubyek dan informan penelitian adalah konteks yang melatarbelakangi kehidupan para kiai, baik kondisi pendidikan, sosial, ekonomi, budaya, politik, dan pemahaman mereka terhadap relasi agama dan negara. Informasi penting lain yang ingin digali dari mereka adalah bagaimana mereka mengkonstruksi nasionalisme saat ini, serta tentang pola pemaknaan mereka terhadap nasionalisme pasca jatuhnya rezim Orde Baru yang terkait dengan motif tujuan dan motif sebab dari berbagai tindakan individu tersebut.

Berbagai informasi tersebut diungkap dengan tehnik observasi partisipasi dan wawancara mendalam yang dilakukan secara simultan, ditambah dengan penelusuran dengan cara pencatatan dokumen.

Adapun, tentang deskripsi pelaksanaan penelitian kualitatif yang dimaksud, baik lama kegiatan di lapangan, tehnik menemukan data dengan observasi dan wawancara, pemilahan data, maupun hal-hal yang berkaitan dengan tehnik analisis data lapangan, format klarifikasi data, verifikasi data, dan bagaimana cara menarik kesimpulan, serta tehnik pelaporan penulisan yang dipergunakan, akan dikemukakan secara rinci pada bagian sub-sub bab berikut dibawah ini.

1.5.4. Tahapan Penelitian

1.5.4.1. Memasuki lapangan : Penelitian Pendahuluan

Sebelum peneliti melakukan penelitian dengan fokus kajian ini, peneliti telah melakukan penelitian terhadap para kiai dalam tema "Kiai dan Politik: Studi Makna Politik Bagi Kiai Basra Madura" pada tahun 1997-1998. Dengan demikian, peneliti sudah memiliki pengetahuan awal yang cukup mendalam tentang kehidupan para kiai dan variasi serta tipologi mereka, jika bersentuhan dengan aspek politik kebangsaan dan kenegaraan. Sedangkan yang berkaitan, dengan para *subyek* dan *informan* penelitian, peneliti tidak mengalami kesulitan dikarenakan mereka adalah juga pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama Jawa Timur, yang peneliti sendiri adalah sebagai Ketua Ekskutif *(Tanfidziyah)*. Jadi, peneliti telah memiliki modal yang memadai untuk berhubungan dengan mereka, baik dalam konteks kepentingan wawancara maupun yang berkaitan dengan observasi terlibat untuk mengetahui pemahaman mereka tentang nasionalisme walaupun belum secara rinci dan komprehensif.

Penelitian kualitatif ini menggunakan perspektif *konstruksionis*. Penelitian yang didasari dari perspektif ini berarti peneliti harus mengungkap makna yang ada dibalik suatu fenomena, kejadian dan tindakan dari sembilan kiai yang tergabung dalam *Lajnah Batsu al-Masail al-Diniyah* Nahdlatul Ulama Wilayah Jawa Timur.

Dalam tahapan ini, sebenarnya peneliti telah melakukan aktifitas *observasi* sejak pertengahan tahun 2001, dua tahun setelah ia diterima sebagai peserta program doktor di Program Studi Ilmu Sosial Pascasarjana Universitas Airlangga Surabaya. Tehnik observasi ini dengan hadir ditengah-tengah pertemuan (*halaqah*) mereka, - terutama ketika mereka mengadakan pembahasan suatu maasalah - tanpa menyebutkan tujuan

kehadiran peneliti sebenarnya, sehingga peneliti juga menjadi alat untuk melihat secara obyektif terhadap fenomena-fenomena yang ditelitinya. Halaqah yang dimaksud antara lain pada akhir bulan Nopember 2001 di Pesantren KH. Yasri Marzuki Kediri. Dalam forum tersebut mereka sedang membahas hukum bunuh diri dengan meledakkan bom seperti yang dilakukan oleh orang-orang Palestina. Halaqah lain yang peneliti ikuti adalah diselenggarakan di pesantren KH. Misbah Abrar yang membicarakan hukum *Gold Quis* dalam pandangan syariat Islam pada minggu ketiga bulan Juni 2002.

Seperti biasanya jalannya pembahasan tidak terlalu formal tetapi mereka sangat serius dalam membahasnya. Misalnya ketika mereka sudah memutuskan hukum bolehnya melakukan bom bunuh diri, langsung ada beberapa diantara mereka yang berkomentar :"Ya dihukumi halal karena yang diinginkan setelah ini adalah banyak janda baru" *(Iyo pancen halal hukume, krono mari ngene sing penting akeh rondo anyar).* Demikian pula, ketika ada salah satu diantara mereka yang cenderung menghalalkan *Gold Quis*, tiba-tiba ada kiai lainnya yang berkomentar :"nampaknya anda sudah menerima sesuatu dari Gold Quis" (*Wah iki mesti wis tau nompo syaiun-syaiun dari Gold Quis*). Lebih dari itu hampir semuanya memakai sarung dan kaos, sehingga banyak diantara mereka membahasnya sambil tiduran atau merebahkan diri diatas kasur yang selalu disediakan oleh para santri yang menjadi panitia.

Hubungan peneliti dengan para kiai sebagai subyek penelitian memang cukup cair dan penuh persahabatan. Namun, peneliti tetap menjaga jarak terhadap obyek penelitiannya, dengan perspektif empatik- rasionalistik. Peneliti hadir sebagai orang yang sedang bersilaturrahmi kepada mereka sebagai sesama warga Nahdlatul Ulama.

Kemudian peneliti melakukan analisis yang bersifat interpretatif, dan mengajukan deskripsi dari fenomena tersebut.

Berdasarkan pengetahuan peneliti selama ini, bahwa umumnya para kiai yang menjadi pengurus Nahdlatul Ulama, memiliki respon positif terhadap *nation-state* Indonesia. Mereka juga sependapat dengan pernyataan mantan Rais 'Am KH. Ahmad Siddiq tentang "finalnya" Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. Sampai saat ini, peneliti masih sering mendengar secara langsung komentar mereka yang menyatakan bahwa "cinta negara adalah bagian dari iman" (*hubbu al-wathan min al-iman*); "Pancasila itu kan tidak bertentangan dengan syari'at Islam". Bahkan mereka juga menyamakan Indonesia dengan segala kemajemukannya ini dengan "Negara Madinah" dizaman Rasul SAW, yaitu dengan "Piagam Madinah"nya (*mitsaq al-Madinah*).

Namun demikian, asumsi peneliti tentang sikap dan pandangan diatas menjadi cukup terganggu oleh fakta lain yang peneliti temui ketika secara lebih intensif bertemu dengan mereka diberbagai forum. Misalnya, ada diantara mereka yang menyatakan bahwa kecintaan umat Islam kepada Indonesia sebagai *nation-state* tidak boleh mengalahkan kecintaanya terhadap Islam sebagai agama yang paling benar sebagaimana pernyataan al-Qur'an "Agama yang benar disisi Allah hanyalah Islam" (*Inna al-din 'indallah huwa al-Islam*).

Dari kejadian tersebut, peneliti sadar bahwa tidak semua fenomena yang ada di lapangan telah berada di dalam alam kognisi. atau telah menjadi pengetahuan peneliti. Sebagaimana penelitian kualitatif pada umumnya, bahwa posisi peneliti adalah sebagai orang yang sedang belajar tentang fenomena sosial yang dikaji. Sesuai dengan konsep

emic view maka peneliti harus menghindari *going native* dan ia harus belajar bersama mereka tentang bagaimana mengkonstruksi ulang definisi nasionalisme Indonesia yang sedang mendapatkan kendala dengan maraknya gerakan etno-nasionalisme dan kuatnya primordialisme kelompok saat sekarang. Memang, peneliti adalah orang dalam, namun ia tidak boleh mempengaruhi "situasi yang wajar" (*natural setting*) dari subyek penelitian, dan dalam hal ini peneliti selalu berusaha memposisikan diri sebagai "*a fly on the wall*".

Salah satu kelebihan melakukan penelitian di lapangan secara langsung, adalah adanya kerangka referensi tentang fenomena yang sedang dikaji secara holistik, misalnya tentang kitab-kitab baru yang mereka jadikan rujukan dalam mengambil keputusan dari fenomena sosial yang ada.

Ketika peneliti datang langsung kerumah KH. Masyhudi Ma'ruf sebagi Rais Syuriyah (Ketua Syuriyah) Nahdlatul Ulama Jawa Timur, peneliti baru baru tahu bahwa kiai tersebut menjadikan kitab "*yasalunaka*" sebagai referensi yang sering dijadikan rujukan; padahal kitab tersebut di kalangan para kiai masih diperdebatkan boleh dan tidaknya (*mu'tabar)* untuk dijadikan pegangan pokok dalam mengambil keputusan dalam *Bahtsu al-Masail al-Diniyyah* di kalangan para kiai pesantren.

Berdasar observasi awal ini, secara umum peneliti tidak mengalami kesulitan yang serius dalam proses mencari informasi dan data-data di lapangan. Hal itu dikarenakan, peneliti telah menemukan "pintu masuk" (*entry point*) untuk memeperoleh pengetahuan awal tentang bagaimana mereka melihat, memahami, mengkonstruksi, dan memberi makna tentang nasionalisme pada era yang penuh konflik yang sangat serius di Indonesia saat ini.

1.5.4.2. Tahap Pengumpulan Data : Observasi dan Wawancara

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa penelitian dilakukan cukup lama, yaitu sejak paruh pertama tahun 2001, yaitu setelah dua tahun peneliti diterima sebagai peserta program doktor di Program Pascasarjana Ilmu Sosial Universitas Airlangga. Selama kurun waktu tersebut, peneliti melakukan observasi awal, walaupun belum intensif. Namun yang penting selama waktu itu penulis mulai mengumpulkan data sekunder yang berupa fakta-fakta atau permasalahan dan penelitian yang sudah ada. Data sekunder ini diperoleh melalui studi literatur, diskusi dengan para informan yang dianggap memahami permasalahan penelitihan yang peneliti butuhkan.

Dalam rangka mencari data sekunder, peneliti selalu melakukan diskusi secara mendalam dengan Syaifullah, pemimpin redaksi *Majalah Aula* milik Nahdlatul Ulama Jawa Timur. Pemilihan terhadapnya, peneliti anggap tepat karena dialah yang paling sering bersilaturrahi kepada para kiai yang menjadi subyek dan informan penelitian. Silaturrahmi tersebut dilakukan untuk wawancara mengenai masalah-masalah yang berkembang dalam konteks kepentingan, baik yang bersifat intern Nahdlatul Ulama maupun yang berkaitan dengan berbangsa dan bernegara. Dari Syaifullah juga peneliti mendapatkan informasi tentang tulisan-tulisan para kiai yang dijadikan subyek penelitian. Ia juga menginformasikan kepada peneliti, bahwa pada tahun 1983 ayah KH. Syarief Djamhari pernah menyatakan keluar dari Nahlatul Ulama, ketika organisasi keagamaan ini menerima Pancasila sebagai asas organisasi. Disamping Syaifullah peneliti juga memilih Subhan sebagai kolega Syafullah yang paling dekat. Ia adalah salah satu wartawan majalah *Aula* yang paling rajin berkunjung ke rumah para kiai yang menjadi subyek penelitian ini.

Selanjutnya, peneliti juga sering melakukan diskusi dengan Saiful Bahar, staf Lembaga Penelitian (LEMLIT) IAIN Sunan Ampel Surabaya. Dari Bahar inilah peneliti mendapatkan pinjaman buku-buku dan informasi tentang beberapa penelitian yang fokusnya berkaitan dengan informasi yang sedang peneliti cari selama ini. Dan karena kedudukannya sebagai peneliti terhadap masalah-masalah keagamaan, ia juga banyak mengetahui hal-hal yang berhubungan dengan urusan kekiaian dan kepesantrenan.

Sedangkan di lapangan, peneliti juga berdiskusi dengan orang-orang dekat di sekitar subyek penelitian sebagai sumber data primer. Mereka adalah para santri senior, tetangga setempat di sekitar para kiai. Hal ini sangat penting untuk mendukung keutuhan data yang berasal dari data primer atau mendeskripsikan sumber utama itu sendiri.

Sebelum ke lapangan, peneliti memperkaya data sekunder dengan memperbanyak studi literatur. Studi ini bersumber baik dari artikel di pelbagai media masa seperti koran, majalah, ataupun tabloid, hingga internet. Untuk sumber media ini peneliti lebih banyak menggunakan *Majalah Aula*, dikarenakan hanya majalah inilah yang sering mengutip pendapat mereka sejaligus memuat tulisan-tulisan mereka. Sementara koran, penulis banyak menggunakan *Harian Bangsa* milik Nahdlatul Ulama Jawa Timur, *Kompas, Jawa Pos, dan Surya* dengan alasan yang sama. Disamping itu alasan pokok lainnya adalah karena semua media ini diyakini bisa dipertanggungjawabkan kebenarannya.

Disamping itu, data sekunder yang tidak kalah pentingnya adalah literatur dari beberapa buku atau penelitian yang memiliki korelasi langsung atau tidak langsung tentang fokus penelitian. Dengan studi beberapa buku, membantu peneliti menentukan arah penelitian dan membimbing ketika berada di lapangan. Dengan studi ini pula peneliti menggunakannya untuk menganalisis data yang berasal dari lapangan.

Adapun obsevasi terlibat (*participant observation*)[112] baru dilakukan peneliti pada paruh kedua thun 2002 sampai awal 2004. Agar data yang diobservasi tidak hilang begitu saja, maka setrategi yang digunakan adalah dengan melakukan pencatatan secepatnya begitu observasi selesei dilakukan. Sejak itu peneliti berusaha hadir secara langsung pada acara diskusi (*halaqoh*) yang sering mereka lakukan atau diforum rapat lainnya yang memang sering diselenggarakan. Dalam perspektif ini peneliti memang sering bertemu dengan mereka di berbagai acara, baik acara formal organisasi maupun acara keluarga dan masyarakat yang diselenggarakan, yaitu acara haul, khitanan, pengantin, dan berbagai pengajina rutin, seperti halal bihalal, keberangkatan-kepulangan haji, tahun baru Hijriyah, maulid nabi, rajabiyah dan sebagainya.

Dalam studi kualitatif, sesungguhnya yang dicari adalah realitas sosial dibalik fenomena kehidupan masyarakat. Oleh karena itu peneliti dituntut untuk terlibat di dalam situasi yang wajar (*natural setting*) dari kehidupan para kiai yang dimaksud.

Langkah selanjutnya peneliti melakukan "wawancara mendalam" (*in-dept interview*)[113] dengan para kiai yang menjadi subyek penelitian. Data primer tersebut meliputi persepsi, prinsip-prinsip, keyakinan-keyakinan dan sebagainya, khususnya yang berkaitan dengan tema penelitian. Mereka adalah sembilan orang yang menjadi team inti *Lajnah Batsul Masail* Nahdlatul Ulama Jawa Timur. Pemilihan kepada mereka diyakini peneliti sangat tepat, karena setiap *halaqoh* yang melibatkan semua perwakilan kiai se Jawa Timur, keputusan akhirnya ada ditangan mereka. Disamping itu kualitas dan kemampuan mereka *dalam* komunitas kiai bisa dipertanggungjawabkan, sebab mereka

---

[112] Ada delapan aspek yang diobservasi dalam penelitian ini sebagimana anjuran Parsudi Suparlan, yaitu pelaku, suasana, prosesi, tempat, waktu, barang-barang yang digunakan, makna, dan tujuan. Lihat Parsudi Suparlan. *Penelitian Kualitatif*. (Jakarta, Balitbang Depag. 1990).
[113] Dalam melakukan in-depth interview, peneliti menggunakan pedoman yang dirumuskan oleh James P. Spradley. *Metode Etnografi*. (Jakarta, Tiara Wacana, 1997)

dipilih memang berdasarkankan kriteria kemampuan pemahaman terhadap "kitab kuning" yang mereka jadikan rujukan utama.

Tahap *in-dept interview* ini dilakukan selama sembilan bulan, yaitu mulai bulan April 2004 sampai bulan Desember 2004. Sebenarnya, waktu sembilan bulan itu cukup lama. Namun, hal itu bisa terjadi karena mencari kecocokan waktu untuk wawancara kepada mereka tidak mudah. Ditambah, ternyata rumah mereka banyak yang berada diluar Surabaya. Misalnya, KH. Yasri Marzuki yang menjadi ketua *Lajnah* rumahnya di desa Petuk kecamatan Semen kabupaten Kediri, KH. Syarief Djamhari berada di Pesantren Assuniyah Kencong Jember, KH. Zuhdi Zaini di Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo . KH. Saifudin berada di kota Probolinggo. Diantara mereka yang rumahnya Surabaya hanya tiga orang, yaitu KH.Misbah Abrar, KH. Abdurrauf Najih dan KH. Syahid. Adapun KH.Masyhudi Ma'ruf dari Malang dan KH. Hasymi Arkhas dari Jombang, keduanya relatif mudah dijumpai sebab keduanya sering berada di Surabaya.

1.5.4.3. Tahap Pemilahan Dan Klasifikasi Data

Data yang telah terkumpul dipilah sesuai spesifikasi permasalahan atau fokus penelitian seperti tujuan penelitian ini. Data dipilah menjadi data yang berkaitan dengan proses konstruksi para kiai tentang nasionalisme, data yang berkaitan dengan latar belakang konstruksi tersebut, dan data yang berkaitan dengan pola pemaknaan mereka atas nasionalisme.

Selanjutnya masing-masing data tersebut diklarifikasi kepada para subyek penelitian sejalan dengan spesifikasi pemilahan data. Hal ini dilakukan dengan wawancara mendalam dengan pola dialogis yang intensif. Kegiatan ini dilakukan dalam

rangka mendapatkan data yang valid. Dengan tahapan ini dapat diperoleh umpan balik sebagai *cross check* data hasil catatan di lapangan. Pelaksanannya dilakukan secara tidak formal di rumah, di kantor, di masjid, dan bahkan di arena undangan penganten, khitanan, serta waktu bertemu pada acara ceramah hari-hari besar Islam. Supaya suasana tercipta lebih akrab dan cair peneliti selalu berkomunikasi dengan bahasa Jawa sebagai bahasa mereka, kecuali terhadap KH. Zuhdi Zaini yang tidak berbahasa Jawa, karena ia dari komunitas Madura.

Tehnik klarifikasi data juga dilakukan dengan para ahli dan teman sejawat. Hal ini bertujuan agar temuan penelitian ini lebih valid, kredibel yang ilmiah. Dengan ungkapan lain, temuan pada tahap pemahaman proposisi-proposisi subyektif diorientasikan dengan narasi-narasi dunia sosial yang telah ada sebelumnya dan dikonstruksikan dengan postulat-postulat konsistensi logis, penafsiran subyektif, dan pemadaian (Schutz, 1972; Zeitlin, 1998 :270-276)

1.5.4.4. Tahap Pengolahan Dan Analisis Data Penelitian

Prosedur analisis data dilakukan baik dalam pengumpulan data maupun setelah pengumpulan data selesei. Prosedur yang dtempuh adalah melalui reduksi data (*data reduction*), sajian data (*data display*) dan pengambilan keputusan (*conclusion drawing*) (Miles dan Huberman, 1992:20; Nasution, 1988: 128-130). Reduksi data terkait dengan tujuan penelitian, sajian data dengan menggunakan narasi, sedangkan pengambilan kesimpulan dilakukan setelah data terkumpul, dan dapat bersifat tentatif yang selalu diverfikasi selama penelitian berlangsung.

Reduksi data adalah proses pemilihan, pemusatan perhatian dan penyederhanaan, pengabstrakan, serta transformasi data "kasar" yang muncul dari catatan-catatan tertulis di lapangan. Sebagaimana diketahui, reduksi data ini berlangsung terus-menerus selama tugas yang berorientasi kualitatif berlangsung.

Penyederhanaan dan transformasi data yang sesuai dengan tema penelitian tersebut melalui seleksi yang cukup ketat. Salah satu langkah yang ditempuh peneliti adalah dengan menggunakan tahapan-tahapan ringkasan hasil wawancara dan studi literatur. Bahkan peneliti menggunakan tiga kali seleksi. *Pertama*, penulisan "data kasar" yang berasal dari lapangan dan literatur. Untuk pengumpulan data lapangan dan sekaligus dalam mengkonstruksi ulang, peneliti dibantu oleh Ahmad Habib Mustafa seorang mahasiswa program Magister Pascasarjana program studi Ilmu Sosial Universitas Airlangga. *Kedua*, peneliti menulis ulang secara utuh dari data-data tertsebut. Dan *ketiga*, peneliti melakukan penyeleksian untuk mengesampingkan data yang tidak ada hubungannya dengan konsep nasionalisme yang menjadi fokus penelitian. Sedangkan data yang ada hubungannya dengan fokus penelitian disimpan terus.

Dalam proses reduksi data, data yang ditemukan lewat observasi terlibat maupun wawancara mendalam diklasifikasikan sesuai dengan pengelompokan datanya. Pengelompokan tersebut adalah data yang berkaitan dengan definisi dan sejarah nasionalisme, hubungan agama dan negara, isu Pan-Islamisme, dan Isu-isu kontemporer yang berkaitan erat dengan nasionalisme. Dengan demikian klasifikasi tersebut untuk menjawab masalah penelitian sebagaimana dirumuskan pada bab pertama, yaitu bagaimana mereka mengkonstruksikan paham nasionalisme setelah merebaknya gerakan etno-nasionalisme. Data ini disatukan baik dari informan maupun dari subyek penelitian.

Demikian pula data yang berkaitan dengan pertanyaan kedua, yaitu tentang latar belakang konstruksi mereka dikelompokkan sesuai dengan konsep semula.

Hasil dari katagorisasi tersebut, dideskripsikan dalam bentuk penarasian atau pengungkapan verbal sebagai ciri khas penelitian kualitatif. Penarasian diharapkan masih menggunakan ungkapan asli dari subyek penelitian, meskipun disana-sini sangat dimungkinkan masuknya unsur persepsi atau kesan peneliti. Akan tetapi sekuat tenaga. penelitian dijauhkan dari unsur kesan yang seringkali membelenggu. Dari narasi tersebut, proses selanjutnya adalah melakukan analisis untuk merumuskan kesimpulan sebagai bagian dari temuan penelitian. Agar penelitian ini dapat dibaca sebagai sesuatu yang baru. tentunya diperlukan perbandingan dengan teori atau konsep yang telah ada sebelumnya di ranah ilmu sosial, sehingga memunculkan teori yang orisinal. Namun demikian. sebagai konsekuensi dari penelitian kualitatif, maka kesimpulan yang diperoleh tidak harus digeneraslisasikan, tetapi hanya dapat di transfer ke ranah konsep sosial yang memiliki kesamaan dengan fokus penelitian. *Transferability* sangat mungkin dilakukan mengingat bahwa memang ada pola umum yang bisa diberlakukan; dan itupun tergantung para pembaca dan pemakai. Bila mereka melihat ada temuan yang sesuai dengan situasi yang dihadapinya, maka akan muncul *transferability*, walaupun di dunia ini tidak ada dua situasi yang sama. sehingga masih diperlukan penyesuaian menurut keadaan masing-masing.

1.5.4.5. Tahap Kesimpulan, Verifikasi, dan Pelaporan Penelitian

Pada tahap ini peneliti melakukan uji kebenaran setiap makna yang sesuai dengan data. Secara rinci kegiatan ini dapat dilihat pada pelaksanaan klarifikasi data. Jika

klarifikasi tersebut memang memperkuat data, maka pengumpulan data untuk komponen bersangkutan dihentikan dan ditulis sebagai laporan penelitian.

Pemahaman atas temuan data dilakukan dalam dua tingkatan, yakni *primary and scondary interpretation* seperti disarankan oleh Alvenson dan Skoldberg (2000:261-263). *Primary interpretation* atau *first order understanding* merupakan pemahaman atas subyek penelitian yang disajikan dalam bentuk pemaparan data asli hasil penelitian. *Scondary interpretation* atau *scond order understanding* merupakan pemahaman oleh peneliti yang dilakukan dengan cara mendiskusikan temuan penelitian bersama para ahli dan atau pengujian berdasarkan teori yang relevan, dan sudah barang tentu dengan promotor bapak Prof. Ramlan Surbakti dan ko-promotor bapak Thaha Hamim, Ph.D

Ketiga tahapan dalam kegiatan ini tidak bersifat linier, akan tetapi berjalan secara simultan. Dengan demikian, penulisan *draft* atau rancangan laporan tidak sekali jadi, tetapi senantiasa berkembang sejalan dengan proses pengumpulan data dan analisis data yang dilakukan selama pelaksanaan penelitian di lapangan. Dalam konteks ini, sangat dimungkinkan terjadi proses bongkar-pasang sejalan dengan ketika ditemukan data atau fakta baru. Namun sebaliknya, jika dalam tahap ini ditemukan data yang dipandang tidak memiliki relevansi dengan tujuan penelitian ini, data tersebut akan dikesampingkan.

1.5.5. Sistematika Pembahasan

Disertasi ini disistematisasikan dengan bab-bab sebagai berikut :

Bab 1 : Pendahuluan, yang ditulis untuk menjawab permasalahan mengapa penelitian ini dilakukan. Karenanya, bab ini meliputi, *pertama*, latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, serta kajian penelitian terdahulu.

Kedua, kajian teoritis yang menjelaskan berbagai teori tentang Islam dan politik, nasionalisme Indonesia, nasionalisme dalam perspektif Islam, kajian tentang konsep dan klasifikasi tipologi kiai. teori Konstruksi Sosial. serta metode yang digunakan dalam penelitian ini.

Bab 2 : Dunia kiai sebagai setting penelitian, terdiri dari kiai, pesantren dan paham *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah*. hubungan kiai dengan Nahdlatul Ulama, serta dinamika kiai dalam konteks kebangsaan-kenegaraan. Dan untuk melengkapi setting dunia kiai, bab ini juga mengemukakan keberadaan *Lajnah Bahtsu al-Masail*, baik yang berhubungan dengan sejarah dan struktur kelembagaannya maupun hal-hal yang berkaitan dengan tehnik pengambilan hukum dari "*Kitab Kuning*", termasuk di dalamnya perubahan status kelembagaannya dan dinamika perubahannya dari tekstual menuju kontekstual.

Bab 3 : Kiai dan nasionalisme, yang memaparkan data-data yang muncul dari lapangan yang sudah dinarasikan secara lebih rinci. Data-data tersebut terdiri dari uraian tentang latar belakang kehidupan dan pendidikan para kiai, variasi-variasi pandangan mereka tentang nasionalisme dan sejarahnya, pandangan mereka terhadap Pan-Islamisme, dan bagaimana mereka memandang hubungan antara agama dan negara, serta masalah-masalah kontemporer yang berhubungan erat dengan unsur-unsur nasionalisme.

Bab 4 : Memahami konstruksi kiai tentang nasionalisme pasca Orde Baru, yang mendeskripsikan berbagai analisis dan interpretasi yang didasarkan pada data-data sebagaimana ada dalam bab tiga. Bab ini memuat analisis dialektika antara Islam dan kekuasaan, analisis tentang konstruksi sosial mereka tentang nasionalisme setelah jatuhnya rezim Orde Baru.

Bab 5 : Kesimpulan, implikasinya, dan keterbatasan kajian. Bab ini berisi jawaban terhadap permasalahan penelitian, diskusi teoritis, wacana yang menjadi implikasi dari hasil penelitian tersebut, baik secara teoritis maupun praktis, dan keterbatasan kajian.

BAB 2

DUNIA KIAI SEBAGAI SETTING PENELITIAN

2.1. Pengantar

Bab ini akan mendeskripsikan dunia komunitas kiai sebagai setting penelitian. Para kiai sebagai elit dalam Nahdlatul Ulama adalah bagian dari *nation-state* Indonesia yang lengkap dengan pengalaman kesejarahan bersama tumbuh dan berkembangnya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Ketika Islam masuk ke ranah Nusantrara, ternyata kawasan ini bukanlah daerah yang hampa budaya dengan berbagai dinamikanya.

Bab ini juga memaparkan eksistensi *Lajnah Bahtsu al-Masail* sebagai forum pengkajian yang membahas berbagai persoalan kemanusiaan yang merupakan jendela pemikiaran mereka. Lebih lanjut akan dipaparkan sejarah, rujukan, kitab, metode, dan bagaimana mereka mengaplikasikannya dalam koteks sosial, ekonomi, dan politik sehingga melahirkan rekomendasi (*taushiyah*) kebangsaan yang bisa diuji validitasnya.

Dengan demikian bab ini berupaya melacak kembali peran-peran kiai dalam konteks dialektikanya dengan perkembangan pluralitas bangsa Indonesia.

2.2. Kiai dan Pesantren

Pesantren adalah institusi pendidikan[1] dibawah pimpinan kiai yang dibantu oleh sejumlah santri senior dan beberapa anggota keluarganya. Pesantren adalah bagian yang sangat penting bagi kehidupan kiai, sebab ia adalah tempat kiai mengembangkan dan melestarikan ajaran, tradisi dan pengaruhnya di masyarakat. Menurut Madjid (1997:3),

---

[1] Lihat Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren*, (Jakarta, Dharma Bhakti, 1978: 67)

pesantren adalah lembaga pendidikan yang ikut mempengaruhi dan menentukan proses pendidikan nasional. Dari segi historis, pesantren tidak hanya identik dengan makna keislaman, tetapi juga mengandung makna keaslian Indonesia (*indigenous*), sebab lembaga yang serupa pesantren ini sudah ada di Nusantara ini sejaka zaman kekuasaan Hindu-Budha. Sehingga para kiai tinggal meneruskan dan mengislamkan lembaga tersebut. Sedangkan tujuan pendidikan pesantren adalah membentuk manusia yang memiliki kesadaran yang tinggi bahwa ajaran Islam bersifat komprehensip. Selain itu produk pesantren dikonstruksi untuk memiliki kemampuan yag tinggi untuk merespon tantangan-tantangan dan tuntutan-tuntutan hidup dalam konteks ruang dan waktu, dalam ranah nasional maupun internasional.

Pesantren sebagai sebuah sistem mempunyai *empat* unsur penting yang saling terkait. *Pertama*, adalah kiai sebagai pengasuh, pemilik dan pengendali setiap pesantren. Kiai adalah unsur yang paling utama dan menentukan dibanding unsur lainnya. Ia adalah orang yang paling bertanggung jawab untuk meletakkan sistem yang ada di dalamnya, sekaligus menentukan maju dan tidaknya sebuah pesantren. Unsur *kedua* adalah santri, yaitu murid yang belajar pengetahuan keislaman dari kiai. Tanpa santri sorang kiai seperti presiden tanpa rakyat. Mereka adalah sumber daya manusia yang tidak saja mendukung keberadaan pesantren, tetapi juga menopang intensitas pengaruh kiai dalam masyarakat. Bahkan, pada zaman dulu santri dan orangtuanya-lah yang banyak membantu bangunan pesantren. Sedangkan unsur *ketiga* adalah pondok[2], yaitu sebuah sistem asrama, termasuk didalamnya masjid, yang disediakan oleh kiai untuk

---

[2] Istilah pondok dan pesantren adalah dua nama yang menunjuk hal yang sama, makanya sering juga digunakan istilah pondok pesantren. Kata pondok berasal dari bahasa Arab "*funduq*" yang artinya asrama atau hotel. Sedangkan istilah pesantren, menurut Dhofier (1982:18), berasal dari kata santri yang artinya murid. Jadi pesantren adalah tempat santri dimana para santri tinggal.

mengakomodasi para santri. Biasanya bangunan pondok adalah cukup sederhana dan mempunyai fasilitas yang minim. Sebuah kamar yang berukuran lima meter persegi bisa diisi sampai dua puluh santri. Namun, saat sekarang terdapat sedikit pondok yang bangunannya cukup mewah yang dilengkapi dengan fasilitas yang cukup memadai. Dan unsur *keempat* adalah kitab yang berisi bermacam-macam mata pelajaran yang diajarkan kiai kepada santri dan masyarakat. Dengan demikian, pesantren merupakan kompleks perumahan yang meliputi rumah kiai dan keluarganya, beberapa bangunan kamar (pondok), masjid, ruang belajar, dan sejumlah "kitab kuning" (*al-kutub al-shafra'*).[5]

Sebagaimana hasil penelitian Dhofir (1982), sistem pembelajaran di pesantren menggunakan cara tradisional, yaitu *bandongan* atau *sorogan*. Bandongan atau sorogan adalah jenis pengajaran keagamaan yang dilakukan oleh kiai dan santri senior kepada para santri seperti kuliah umum di unversitas, dimana seorang dosen mengajar mahasiswa dalam jumlah yang banyak pada semester-semester awal. Dalam sebuah pesantren besar seperti Lirboyo Kediri dan Sidogiri Pasuruan santri yang mengikuti sorogan bisa mencapai dua ratus sampai lima ratus santri, bahkan kalau dalam bulan puasa bisa mencapai seribu santri. Dalam sistem ini kehadiran santri tidak didasarkan baik oleh usia atau tingkat pengetahuan santri. Sistem ini biasanya dilakukan oleh kiai dan santri senior secara rutin setiap hari. Dalam model ini seorang kiai atau santri senior *(qori')* hanya membacakan kitab-kitab karya ulama terdahulu (*salaf)* dengan cara menterjemahkannya kedalam bahasa daerah dan memberikan penjelasan secukupnya tentang isi kitab yang sedang dibaca.

---

[5] Dalm konteks inilah Abdurrahman Wahid menggolongkan pesantren sebagai "*sub-kultur*" dengan beberapa kriteria, antara lain (1) Eksistensi pesantren yang menyimpang dari umumnya kehidupan sehari-hari, (2) Berlangsungnya proses pembentukan nilai-nilai tersendiri, lengkap dengan sibol-simbolnya, (3) Adanya daya tarik keluar, artinya sebagian masyarakat menganggap pesantren sebagai alternatif ideal bagi kehidupan, serta adanya dialektika antara keduanya.

Di dalam sebuah pesantren biasanya terdapat beberapa acara *bandongan* yang mengajarkan kitab pada berbagai tingkatan, dari kitab yang rendah tingkatannya sampai yang teringgi. Dikarenakan setiap satu kali pertemuan hanya membahas satu bab dalam waktu satu jam, maka untuk bisa mengkhatamkan seluruh isi kitab akan memakan waktu yang lama, bahkan ada satu kitab yang selesei dibaca tuntas selama satu atau lima tahun.

Sistem *sorogan* ada perbedaan sedikit dengan sistem *bandongan*. Sistem sorogan biasanya dikuti oleh sedikit santri, dan kiai menjelaskan isi kitab lebih mendetail. Bahkan untuk mempercepat pemahaman santri seringkali seorang kiai menyuruh santri membaca kajian sebelumnya, sebagai semacam pasca tes kepada santri, agar mereka kelak mempersiapkan diri menjadi seorang kiai. Sistem *sorogan* ini memang bertujuan untuk memberikan latihan khusus kepada santri dan membantu mereka untuk mengembangkan dan mendalami pengetahuan atau keahlian tertentu.[1]

Sementara itu, kerangka acuan yang digunakan para kiai untuk melaksanakan evaluasi tidak menggunakan angka-angka sebagaimana dikenal dalam lembaga pendidikan formal yang menganut sistem persekolahan (*schooling*). Para kiai tidak pernah menilai kemajuan santri dengan seperangkat nilai hasil belajar, melainkan evaluasi dari siatem *bandongan* dan *sorogan* ini dengan mengadakan lomba baca kitab kuning yang diselenggarakan setiap akhir tahun (*akhir sanah*) sebelum masuk bulan Ramadlon. Dalam lomba tersebut akan terpilih secara obyektif beberapa santri pembaca kitab yang kompeten dan bisa digolongkan sebagai pembaca (*qori'*) terbaik. Dengan pola eveluasi seperti ini, mereka yang merasa belum pandai, tidak akan berani mengikuti lomba tersebut.

---

[1] Lihat Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren*, (Jakarta, Dharma Bhakti, 1978: 73)

Pesantren di Indonesia telah menjadi pusat pembelajaran dan dakwah. Ia telah memainkan peran penting, karena merupakan lembaga pendidikan yang sudah tua. Sebelum Belanda memperkenalkan sistem modern tentang pembelajaran dan pendidkan, peasntren telah melakasanakan dedikasi keilmuan ini jauh sebelum mereka datang di Indonesia. Bahkan sampai saat ini pesantren masih mampu bertahan sebagai model pendidikan alernatif. meski harus bersaing dengan lembaga pendidikan modern dan sekuler. Hal itu bisa terjadi disebabkan diantara ciri pokok pesantren adalah kedekatannya dengan masyarakat.

Tetapi, keterkaitan erat antara pesantren dengan komunitas lingkungannya, yang masih bisa bertahan sampai saat sekarang, pada sisi lain, justru dapat menjadi beban bagi pesantren itu sendiri. Terlepas dari perubahan-perubahan sosio-kultural, sosio-politik dan keagamaan yang terus berlangsung dalam masyarakat Indonesia, ternyata harapan masyarakat terhadap pesantren tidak berkurang. Bahkan, seiring dengan gelombang *santrinisasi* yang terus berlangsung di era global saat ini, harapan terhadap pesantren semakin meningkat. Peran yang diharapkan (*expected role*) yang dimainkan pesantren semakin banyak. Pesantren diharapkan tidak hanya mampu menjalankan fungsi tradisionalnya, tetapi di hadapan pesantren muncul peran-peran lain, seperti tempat "*rehabilitasi sosial*". Dalam konteks terakhir ini banyak keluarga yang anak-anaknya mengalami kegoncangan sosial, pesantren merupakan alternatif terbaik untuk menyelamatkan anak-anak mereka.[5]

Dengan demikian, secara sosial, pesantren telah memainkan peran penting dalam rangka penyebaran Islam di Indonesia sebagai bagian dari upaya mencerdaskan

---

[5] Lihat Azyumardi Azra, *Pesantren, Kontinuitas dan Perubahan*, dalam, Nurcholis Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta, Paramadina, 1997: XXVI)

kehidupan bangsa. Ia telah menjadi media formal yang mentransmisikan keyakinan-keyakinan, norma-norma dan nilai-nilai Islam kepada masyarakat. Bahkan sejarah mencatat, bahwa pada jaman penjajahan banyak pesantren yang berubah menjadi markas gerilayawan untuk mengusir mereka dari kawasan Nusantara.

Efektifitas pesantren untuk menjadi mediator (*agen of change*) sebenarnya terbentuk karena sejak awal keberadaannya pesantren juga menempatkan diri sebagai pusat belajar masayarakat umum (*community learning centre*).

Demikianlah, Jaman telah berubah dan akan terus berubah; peradaban manusia pun akan terus tumbuh dan berkembang sepanjang sejarah tanpa titik final. Karena itu, jika ingin melihat arah perubahan dan masa depan kehidupan masyarakat Islam terbesar di dunia ini, maka bisa dilihat dari bagaimana para kiai membaca dirinya dan bangsanya sekaligus. Secara sosiologis, komunitas santri memang bukan golongan mayoritas dari hampir 220 juta penduduk Indonesia. Namun wacana keagamaan di negeri ini hampir mustahil dipisahkan dari kehidupan mereka, beserta dinamika lembaga pesantren. Berbagai persoalan kebangsaan dan bagaimana mencari jalan keluar dari problem-problem yang dihadapi bangsa ini, bisa menjadi jelas dengan melihat kehidupan kaum santri dengan dunia pesantrennya.[6]

2.3. Kiai dan Paham Ahlu al-Sunnah Wa al-Jama'ah (Aswaja)

Secara generik pengertian *Ahlu al-Sunnah Wa al-jama'ah* (selanjutnya disebut *Aswaja* atau *Sunni*) adalah mereka yang selalu mengikuti perilaku (*sunnah*) Nabi dan

---

[6] Lihat Abdul Munir Mulkhan, *Pesantren di Tengah Dinamika Bangsa*, dalam M. Affan Hasyim (Ed), *Menggagas Pesantren Masa Depan, Geliat Suara Santri Untuk Indonesia Baru*, (Yogjakarta, Qirtas, 2003: XI-XII)

para sahabatnya (*ma ana 'alaihi al-yaum wa ashhabi*).[7] Aswaja adalah golongan pengikut yang setia mengikuti ajaran-ajaran Islam yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabatnya pada jamannya itu.

Sedangkan menurut Dhofier (1982: 148), Aswaja dapat diartikan para pengikut tradisi Nabi dan kesepakatan ulama (*ijma' ulama*). Dan dengan menyatakan diri sebagai pengikut Nabi dan ijma' ulama, para kiai secara eksplisit membedakan dirinya dengan kaum modernis Islam, yang berpegang teguh hanya kepada al-Qur'an dan al-Hadis dan menolak ijma' ulama.

Sebelum istilah Aswaja dikenal untuk menunjuk pada kelomok, mazhab atau kekuatan politik ada beberapa istilah yang digunakan. Istilah-istilah tersebut memberi identifikasi terhadap aliran dan kelompok yang nantinya dikenal sebagai Aswaja. Marshall Hadgson menyebutnya *jama'i sunni*; sedangkan pakar lain menyebutnya embrio aliran sunni (*proto sunnism*).[8] Memang istilah yang paling umum digunakan adalah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dan *ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah wa al-Atsar* yang digunakan oleh kelompok mazhab Hambali untuk menyebut kelompok dirinya yang merasa lebih berpegang teguh pada perilaku Nabi dan menentang kelompok rasionalis, filosofis dan sesat (*ahl al-ra'yi*, *ahl al-kalam* dan *ahl al-bid'ah*).[9]

Al-Asy'ari (260-330 H / 865-935M) dalam bukunya *Maqalat al-Islamiyyin wa ikhtilaf al-Mushallin*[10] menyebutnya *Ahl al-Hadits wa al-Sunnah*, *Ahl al-Sunnah wa Ashhab al-Hadits*, *Ahl al-Sunnah wa al-Istiqamah*, *Ahl al-Jama'ah* dan *Ahl al-Haq wa*

---

[7] Lihat Ahmad Siddiq, *Khittah Nahdliyah*, (Surabaya, Balai Buku, 1980: 27)
[8] Lihat Marshall Hadgson, *The Venture of Islam*, (Chicago, Chicagi Press, 1971: 276-278)
[9] Lihat Ibnu Abi Ya'la, *Thabaqat al-Hanabilah*, (Cairo, Sunnah Muhammadiyah, 1952: 31)
[10] Lihat Al-Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, (Cairo, Al-Nafhah, 1969)

al-Sunnah bagi dirinya dan pengikutnya yang berpendapat bahwa Allah itu bukan jisim dan tidak serupa dengan apapun dari ciptaan-Nya.

Istilah-istilah yang digunakan diatas. mengandung beberapa gagasan penting yang terkait dengan pandangan teologis dan keabsahan pemikiran mereka. Sekaligus mereka menganggap aliran lain yang bertentangan dengan pandangannya sebagai aliran yang menyimpang dan sesat. Kata-kata yang digunakan dalam istilah diatas dapat dipahami dengan beberapa pengertian. *Pertama*, kata "*al-sunnah*" memberi pengertian bahwa secara konsisten mereka tidak hanya mengikuti sunnah Nabi, tetapi juga para sahabat dan seterusnya yang dikenal dengan generasi pendahulu (*salaf*). serta mempresentasikan pemahanan Islam yang murni dan jauh dari segala kesesatan (*bid'ah*). *Kedua*, kata "*al-hadits*" memberi pengertian komitmen mereka untuk tetap berusaha melaksanakan ucapan (*qaul*), perbuatan (*fi'l*) dan ketetapan (*taqrir*) Nabi sebagai sumber otoritas ajaran Islam setelah al-Qur'an. *Ketiga*, kata "*al-haq*" , secara eksplisit menganggap bahwa pemahanan keagamaan mereka itu sebagai satu-satunya kebenaran. *Keempat*, kata "*al-istiqamah*" , menunjukkan konsistensi mereka untuk terus terikat pada kebenaran itu, dan teguh serta siap mempertahankannya. *Kelima*, kata "*al-jama'ah*" menandakan kesadaran historis akan perjalanan sejarah kaum muslimin atas landasan mayoritas (*al-sawad al-a'dhom*). Dengan kata lain. mereka akan menjaga kontinuitas sejarah umat Islam dari segala bentuk perpecahan dan disintegrasi.

Tetapi menurut Dhofier (1982; 149), konsep Aswaja ini bagi para kiai Nahdlatul Ulama mempunyai arti yang lebih sempit. Secara eksplisit dijelaskan oleh Bisyri Mushtafa,[11] bahwa Aswaja adalah paham yang berpegang teguh kepada ajaran berikut :

- Dalam bidang keimanan (*Tauhid*), menganut ajaran-ajaran Imam Abu Hasan

[11] Lihat Bisyri Musttafa, *Risalah Ahl al-Sunnah Wa al-Jama'ah*, (Kudus. Menara Kudus.1967: 19)

al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi.

- Dalam bidang hukum Islam (*Fikih*), menganut ajaran-ajaran dari salah satu mazhab empat: Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali. Dan dalam prakteknya mereka adalah penganut kuat dari mazhab Syafi'i.
- Dalam bidang etika (*Tasawuf*), menganut dasar-dasar ajaran Imam Abu Qosim al-Junaidi al-Baghdadi dan Imam al-Ghazali.

Dalam konteks yang sama, Madjid (1997: 32) menyatakan bahwa konsep Aswaja itu lebih terasa dalam hal fikih saja. Lebih lanjut ia juga menyatakan, di Indonesia sendiri yang umum dianut adalah Imam Syafi'i. Pembelaan mereka kepada mazhab itu sejalan dengan paham yang mengharuskan ikut pendapat ulama Syafi'iyyah (*taqlid*) yang berposisi menjadi lawan dari paham yang mengharuskan menggali hukum langsung dari sumber al-Qur'an dan Sunnah (*ijtihad*). Sedang ijtihad ini diperjuangkan oleh kelompok-kelompok reformis di Indonesia, yaitu terutama Muhammadiyah, al-Irsyad dan Persis.

Karenanya, kalangan kiai-kiai pesantren menamakan dirinya golongan Aswaja untuk membedakan diri dari mereka itu, dan sering menyebut mereka (kelompok reformis) secara tidak langsung sebagai ahli *bid'ah* yang sesat.

Adapun mengenai karakteristik paham Aswaja, Siddiq (1980: 57) menyebutkan ada empat hal, yaitu :

- *Al-tawassuth*, yang berarti pertengahan (*moderat*) dan tidak condong ke kanan atau ke kiri (*tatharruf*).
- *Al-i'tidal*, yang berarti tegak lurus dan bersikap adil.
- *Al-tawazun*, yang berarti keseimbangan, tidak berat sebelah dan tidak kelebihan sesuatu unsur atau kekurangan unsur lain.

- *Rahmatan lil'alamin*, yaitu berupaya menyebarkan kesejahteraan bagi seluruh alam.

Pada dasarnya, untuk memahami Aswaja secara utuh, tidak mungkin hanya menggunakan pendekatan doktrinal saja, paling tidak harus menggunakan tiga pendekatan.[12] yaitu :

Pertama, Pendekatan *Historis*. Paham Aswaja ini telah melahirkan konsep dan pandangan serta doktrin-doktrin yang secara teoritis bersentuhan dengan perjalanan umat Islam sejak zaman Rasul SAW sampai zaman mutakhir. Meskipun akar-akarnya tetap terkait erat dengan prinsip akidah "*tauhid*", dan prinsip-prinsip keimanan yang abadi, namun dalam formulasi konseptualnya bisa berbeda. Sebagai contoh sebagai berikut :

(a). Kasus kewafatan Nabi Muhammad SAW pada tahun 11 H / 632 M. Kasus ini telah melahirkan teori kepemimpinan di kalangan umat Islam. Ada yang meyakini bahwa masalah kepemimpinan adalah masalah sosial-politik yang tidak diatur secara baku dan tidak diwasiatkan berdasarkan jalur keturunan, tetapi diserahkan atas dasar ijtihad dan prinsip kemaslahatan bagi umat Islam sendiri. Pendapat golongan mayoritas ini juga merupakan doktrin Aswaja, yang berbeda dengan Syi'ah yang meyakini bahwa masalah kepemimpinan sudah didelegasikan melalui wasiat dari Nabi untuk keturunan beliau, yaitu dari keturunan Fatimah dan Ali bin Abi Thalib. Teolo-kepemimpinan umat tersebut berjalan sampai sekarang, dengan implikasi politik yang sangat besar.

(b). Pemberontakan yang berakhir dengan wafatnya Khalifah ke-3 Usman bin Affan, dan dilanjutkan peristiwa-peristiwa berikutnya yang bernuansa politik dan sarat dengan

[12] Lihat Muhammad Thalhah Hasan, *Ahl al-Sunnah Wa al-Jama'ah, Dalam Persepsi dan Tradisi NU*, (Jakarta, Lantabora, Press. 2003: X-XV)

konspiratif, dan konflik berdarah antar umat Islam, yang membawa korban besar, antara lain khalifah ke-4 Ali bin Abi Thalib dan sahabat-sahabat Nabi yang lain. Peristiwa-peristiwa tragis ini memunculkan pertanyaan besar, antara lain :"Bagaimana hukumnya orang Islam membunuh sesamanya, merampas harta dam kehormatan nya ?. Apakah mereka itu hukumnya masih mukmin atau kafir ?.Apakah mereka itu kekal di neraka atau tidak ?.

Kelompok puritan yang radikal, yang kemudian dikenal dengan sebutan Khawarij, berpendapat bahwa mereka itu telah gugur imannya, dan menjadi kafir sebab dosa-dosa besarnya (*murtakib al-kabair*), dan mereka akan kekal di neraka. Pendapat ini ditentang oleh Aswaja, yang berpendapat bahwa mereka tetap sebagai mukmin, tetapi karena mereka melakukan dosa besar, apabila tidak bertaubat, maka mereka menjadi pendurhaka (*fasiq).* Dan nasib mereka nanti di akhirat terserah Allah, apakah mereka disiksa sebagai balasan dosanya, atau diampuni karena belas kasih Allah. Sedangkan kelompok Mu'tazilah, berpendapat bahwa mereka menjadi tidak jelas statusnya, tidak lagi mukmin tetapi juga tidak menjadi kafir (*fi al-manzilah baina al-manzilatain*).

Deskripsi diatas menunjukkan betapa eratnya hubungan kelompok keagamaan dan kepentingan politik, dengan segala akibat-akibat teologis dan sikap-sikap kulturalnya. Contoh-contoh tersebut bisa diteruskan untuk memahami hakikat ajaran golongan lain, seperti *Jabariyah* yang menekankan doktrin bahwa segala apa yang dilakukan oleh manusia itu sudah ditentukan oleh Tuhan, dan manusia tidak memiliki daya apapun (*his actions are subordinate to the compulsion of God*). Lalu, oleh penguasa rezim Bani Umaiyah, paham ini didukung untuk memberikan pembenaran kekuasaan

mereka, bahwa semua yang mereka dapatkan, dan mereka lakukan semata-semata merupakan kehendak Tuhan, bukan kemauan manusia , suka atau tidak suka.

Kedua. Pendekatan *Kultural*. Berkembangnya "*Ilmu Kalam*" sebagai disiplin ilmu yang berkonsentrasi pada masalah akidah dengan dali-dalil rasional *('aqliyah)*, tidak bisa dipisahkan dari faktor internal maupun faktor ekstenal umat Islam, yaitu persentuhan antar kultural. Hadirnya ilmu filsafat, kedokteran, ilmu alam, matematika, kimia dan lain-lain bagi umat Islam, secara akumulatif tidak saja memperluas cakrawala pemikiran umat Islam, tetapi juga menimbulkan banyak perbedaan. Terjadinya perbedaan persepsi terhadap masalah-masalah baru tidak bisa dihindari, termasuk perbedaan-perbedaan persepsi keagamaan. Maka ada diantara umat Islam yang harus bersikap *konfrontatif, akomodatif, adapatif*, dan bahkan ada diantara mereka yang sangat *kooperatif*. Disisi lain, pada abad kedua sampai keempat hijriyah, marak juga percampuran ras, tradisi dan budaya dalam masyarakat Islam, yaitu Arab, Parsi, Afrika, Romawi dan Eropa. Situasi tersebut tidak dialami oleh komunitas Islam pada zaman para *sahabat* maupun *tabi'in*. Maka sejak itu lahirlah golongan Syi'ah, Mu'tazilah, Khawarij, Murji'ah dan lain-lain secara terbuka. Masing-masing dari mereka memiliki keyakinan, doktrin, argumen rasional maupun terkstual, teori dan metodologi serta sistem berdebat untuk menghadapi dan mengalahkan golongan lain. Kemudian, ditengah-tengah pergumulan intelektualitas dan religiusitas tersebut, tampil *Imam Abu Hasan al-Asy'ari* dan *Imam Abu Mansur al-Maturidi* untuk menegembalikan pada keadaan asli dan murni seperti pada zaman Nabi semasa hidupnya, dan keduanya mendeklarasikan kembali kepada ajaran yang benar sebagaimana pernyataan Nabi sendiri yaitu ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*.

Ketiga, Pendekatan *Doktrinal.* Meskipun pada awalnya Aswaja itu menjadi identitas golongan dalam dimensi *teologis* atau *akidah* dengan fokus masalah fundamental agama (*ushul al-din*), namun dalam perjalanan selanjutnya merembes ke dimensi lain, yaitu hukum (*fikih*) dan dimensi spiritualitas (*tasawuf),* bahkan dimensi budaya, sosial, ekonomi dan politik yang semuanya itu merupakan cabang dan ranting saja. Sebagai contoh, bahwa "*Seorang mukmin yang melakukan dosa besar itu statusnya tetap mukmin*". Jika ia pengikut Sunni, maka secara *fikih* ia wajib dimandikan, dikafani dan disalati serta dikuburkan secara Islam. Karena perkawinan orang tersebut tetap sah, maka hak warisnya pun tetap berlaku. Setelah meninggal dunia umat Islam dibenarkan mendoakannya dan memohonkan ampun kepada Allah. Dan dari dimensi *tasawuf* umat Islam harus berbaik sangka (*husnu al-dhon*) kepadanya, sesuai dengan ajaran tasawuf.

Lebih lanjut, jika dilihat dari sisi historis bisa dikatakan bahwa kedatangan paham Aswaja di Indonesia bergandengan bahkan bersamaan dengan datangnya Islam di Indonesia. Dari catatan berbagai teori masuknya Islam di Nusantara, bahwa ajaran Aswaja sudah mengalami perkembangan dan pengemasan dalam berbagai aliran. Dan kebetulan ajaran yang datang tersebut sudah terkemas dalam mazhab fikih tertentu, yaitu *Syafi'iyyah.* Karenanya, realitas menunjukkan, bahwa kajian yang intensif dan luas tentang pemikiran teologis (*Ilmu Kalam*) di kalangan warga Nahdliyin terasa kurang sampai saat sekarang; apalagi jika dibandingkan dengan kajian fikih dan tasawuf. Dan, ditambah lagi, karena adanya pengaruh yang kuat dari para ahli fikih yang memang kurang simpati terhadap studi teologis.

Dengan demikian, hal ini menunjukkan bahwa proses transmisi paham Aswaja ke bumi Indonesia sudah terjadi sejak awal datangnnya Islam. Transmisi paham ini

dikembangkan dan dilestarikan oleh kiai-kiai penyebar Islam terutama Walisongo. Di pulau Jawa, misalnya, pengaruh Walisongo sangat berpengaruh dalam memantapkan eksisitensi Aswaja. Sampailah suatu ketika terjadi proses pelembagaan ajaran Aswaja yang memiliki karakteristik yang khas dan mengalami puncaknya saat berdirinya organisasi Nahdlatul Ulama 1926, yang bersifat keagamaan, kemasyarakatan dan nasionalis. Organisasi ini lahir atas pelopor beberapa kiai yang kharismatis, khususnya hadratussyaikh KH.M. Hasyim Asy'ari.

Nahdlatul Ulama adalah satu-satunya organisasi keagamaan di Indonesia yang secara formal dan normatif mendudukkan Aswaja sebagai paham yang dianutnya. Organisasi ini bertekad memperjuangkan, mempertahankan dan mengamalkan Islam Aswaja dibumi di Indonesia. Nahdatul Ulama merupakan satu-satunya organisasi keagamaan yang dengan sadar mengklaim dirinya sebagai representasi dari paham Aswaja yang sebenarnya dan seutuhnya. Tetapi perlu diingat juga, bahwa di luar Nahdlatul Ulama ada organisasi keagamaan lain, yang juga mengklaim dirinya sebagai pengikut Aswaja ini.

2.4. Kiai dan Nahdlatul Ulama

Nahdlatul Ulama merupakan perkumpulan para kiai yang bangkit untuk membangkitkan para pengikutnya dan masyarakat Indonesia pada umumnya. Karenanya, kedudukan kiai pesantren dalam Nahdlatul Ulama adalah sentral, baik sebagai pendiri, pemimpin dan pengendali organisasi serta sebagai panutan kaum nahdliyyin.

Memahami Nahdlatul Ulama sebagai organisasi (*jam'iyyah*) secara tepat belumlah cukup dengan hanya melihat dari sudut formal saja, semenjak ia lahir dan

berkembang sampai saat sekarang. Sebab jauh sebelum Nahdlatul Ulama lahir dalam bentuk organisasi *(jam'iyyah)*, ia terlebih dahulu mewujud dalam bentuk jama'ah (*community*) yang sudah terikat kuat oleh tradisi sosial keagamaan yang mempunyai karakternya sendiri. Lahirnya organisasi Nahdlatul Ulama tidak ubahnya hanya mewadahi barang yang sudah ada. Dengan ungkapan lain, wujudnya Nahdlatul Ulama sebagai organisasi keagamaan hanyalah sebagai penegasan *formal* dari mekanisme *informal* para kiai, sebagai pemegang teguh tradisi Fikih, yang sudah ada jauh sebelum Nahdlatul Ulama dilahirkan.

Arti penting lahirnya organisasi Nahdlatul Ulama ini tidak lepas dari konteks waktu itu, terutama untuk menjaga eksistensi *jama'ah tradisional* terutama ketika harus berhadapan dengan gerakan pembaharuan yang ketika itu telah terlembagakan antara lain dalam Muhammadiyah.[15]

Meskipun tujuan Nahdlatul Ulama adalah mengembangkan ortodoksi yang ada, namun pembentukannya terkait erat dengan perkembangan Islam modern di Indonesia. Islam di Indonesia yang diperhadapkan dengan kolonialisme Belanda dalam kurun waktu yang panjang juga dipengaruhi oleh perkembangan Islam di Saudi Arabia pada awal abad 20. Munculnya "*Gerakan Wahabi*" mengilhami sebagian umat Islam Indonesia untuk membentuk gerakan serupa. Karena gerakan keagamaan ini tujuannya adalah "*pemurnian Islam*" dan mengajak kembali langsung kepada al-Qur'an dan al-Hadis, maka sekaligus gerakan tersebut dalam tataran operasional selalu menyerang tradisi para kiai yang sudah

---

[15] Lihat A Ghafar Karim, *Metamrfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*, (LKIS, Yogjakarta, 1995: 47). Lebih lanjut, Deliar Noer mencoba mengkatagorikan reaksi terhadap upaya pembaharuan Islam menjadi dua kelompok, yaitu kalangan Islam *tradisi* dan golongan *kebangsaan nasionalis*. Untuk reaksi dari kalangan tradisi menunjuk pada dua unsur, yaitu pertentangan kaum muda *(modernis)* dengan kaum tua (*tradisi*) di Minagkabau, dan Nahdlatul Ulama (*kalangan tradisi)* dengan Muhammadiyah *(modernis)* di jawa. Lebih jauh, lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*, (Jakarta. LP3ES, 1995 :233-242).

ada, yaitu pola beragama bermazhab (*taqlid*) terhadap para ulama terdahulu yang diyakini lebih kredibel pengetahuan dan pengamalannya.

Muhammadiyah didirikan pada tahun 1912, dan tampak sangat *concern* dengan pemikiran kaum Wahabi. Mereka menganggap tradisi para kiai telah dipenuhi oleh hal-hal seperti *takhyul* dan *bid'ah* yang menyebabkan terjadinya stagnasi pada umat Islam. Karenanya organisasi modern ini selalu mendorong pola beragama dengan penalaran independen (*ijtihad)* sebagai langkah dalam mengembangkan pemikiran Islam.

Karena itu, semangat untuk merdeka dari penjajahan Belanda pada waktu itu, dan sebagai respon atas gerakan "modernisasi" agama yang mengancam kelestarian tradisi *Ahl al-Sunnah Wa al-Jama'ah*; kedua hal itulah yang melatar belakangi berdirinya Nahdlatul Ulama. Disisi lain berdirinya Nahdlatul Ulama dapat dikatakan sebagai ujung perjalanan dari perkembangan gagasan-gagasan yang muncul di kalangan kiai seperempat pertama abad ke-20. Kelahiran Nahdlatul Ulama dawali dengan berdirinya kelompok "kebangkitan para pedagang" (*Nahdlatut Tujjar*) tahun 1918, yang muncul sebagai lambang gerakan ekonomi pedesaan; disusul dengan berdirinya "kelompok diskusi" (*Tashwirul Afkar*) tahun 1922, sebagai gerakan keilmuwan dan kebudayaan; dan munculnya perkumpulan "kebangkitan rasa kebangsaan" (*Nahdlatul Wathon*) yang merupakan gerakan politik lewat pendidikan. Karenanya bangunan Nahdlatul Ulama tidak bisa dipisahkan dari tiga aspek pokok, yaitu *wawasan ekonomi kerakyatan*, *wawasan keilmuwan*, *sosial-budaya*, dan *wawasan kebangsaan.*

Dengan demikian, Nahdlatul Ulama adalah organisasi keagamaan dan kemasyarakatan yang tidak bisa dipisahkan dari kiai dan tradisi pesantren. Perkembangan Nahdlatul Ulama sejak awal berdirinya menunjukkan betapa besar peranan para kiai

pimpinan pesantren di dalamnya. Dan menurut hasil penelitian Bruinessen, bahwa Nahdlatul Ulama memang didirikan tahun 1926 oleh sejumlah kiai pesantren tradisional dan para usahawan Jawa Timur.[14]

Nahdlatul Ulama adalah organisasi keagamaan, keislaman dan kemasyarakatan (*jam'iyyah diniyyah, islamiyyah dan ijtima'iyyah*) yang didirikan pada tanggal 16 Rajab 1344 H. yang bertepatan dengan tanggal 26 Januari 1926 M. Organisasi ini dirintis para kiai yang berpaham *Ahl al-Sunnah Wa al-Jama'ah*, sebagai wadah usaha mempersatukan diri dan menyatukan langkah dalam tugas memelihara, melestarikan, memperjuangkan, mempertahankan dan mengamalkan ajaran Islam menurut salah satu mazhab empat (*Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali*), serta berkhidmat kepada bangsa, negara dan umat Islam.[15]

Pernyataan diatas menunjukkan bahwa pada hakikatnya Nahdlatul Ulama memang merupakan manifestasi modern dari kehidupan keagamaan, sosial dan budaya dari para kiai pesantren tradisional. Dengan demikian, pesantren, Nahdlatul Ulama dan para kiai sebagai senter kelasnya selalu saling mengkaitkan diri dalam membentuk bangunan masyarakat. Kekompakan hubungan itu nampaknya akan tetap merupakan institusi yang mempunyai peranan kuat dalam perkembangan dan masyarakat Indonesia pada umumnya.

Menurut Siddiq (1987: 27), terdapat dua keputusan penting ketika pertama kali organisasi ini didirikan di Surabaya. *Pertama*, berupaya mempertahankan tradisi

---

[14] Lihat Martin Van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogjakarta, LKIS, 1994: 17)
[15] Lihat PBNU, *Hasil-Hasil Muktamar Nahdlatul Ulama ke-29* (Jakarta, Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, 1996: 153). Organisasi ini mendapatkan pengakuan sebagai badan hukum dari Gubernur jendral Nederlansch-Indie pada tanggal 6 Pebruari 1930, dengan nomor 1x. Lihat Solichin Salam, *KHM Hasyim Asy'ari*, (Jakarta, Jaya Murni, 1963: 66)

keagamaan yang bersumber dari ajaran-ajaran para imam mazhab yang dianut oleh para kiai. Dan *kedua*, membentuk organisasi (*jam'iyyah*) untuk wadah persatuan para kiai dalam tugasnya memimpin umat menuju terciptanya cita-cita kejayaan Islam dan kaum muslimin (*'izzul islam wa al-muslimin*).

Melihat titik awal dari proses kelahiran Nahdlatul Ulama, nampak dengan jelas bahwa organisasi kiai ini lahir dari tekad para kiai untuk memberikan jawaban kepada berbagai problem yang muncul di kalangan masyarakat, baik yang bersifat keagamaan, pendidikan, sosial, ekonomi dan politik yang berskala nasional maupun antar bangsa.

Selanjunya, nama Nahdlatul Ulama (*kebangkitan para kiai*), yang biasanya disingkat N.U. tidak hanya secara kebetulan dipilih untuk organisasi ini. Dipilihnya nama ini, dan bukannnya "kebangkitan kaum muslimin" (*Nahdlatul Muslimin*) atau "kebangkitan Umat" (*Nahdlatul Ummah*), umpamanya, membuktikan betapa penting dan khasnya kedudukan para kiai dalam perkumpulan ini. Sekurang-kurangnya terdapat dua hal yang menyebabkan para kiai memperoleh posisi yang demikian dominan dalam Nahdlatul Ulama. *Pertama*, sebagai organisasi keagamaan organisasi ini harus memilih kekuatan sentralnya pada tokoh-tokoh yang paling bisa dipertanggungjawabkan secara personal, moral dan ilmu keagamannya. Kiai yang dalam hadis Nabi disebut sebagai "*pewaris para nabi*" tentulah yang paling mendekati tuntutan itu. *Kedua*, seorang kiai yang paling kecil levelnyapun selalu memiliki kewibawaan dan pengaruh atas para santri dan komunitas pengikutnya. Para kiai juga mempunyai jalur kewibawaan langsung dengan masyarakat sekelilingnya dan bahkan dapat menembus batas-batas kelompok, organisasi, kedaerahan atau mungkin lebih luas lagi.

Kewibawaan dan pengaruh kiai yang sudah membudaya itulah di dalam Nahdlatul Ulama dikongkritkan secara formal organisatoris pada struktur kepemimpinan atau kepengurusan "*lembaga syuriyah*", mulai dari tingkat pengurus besar sampai ke ranting-ranting. Demikian penting kedudukan kiai dan peranannya di dalam organisasi ini, sehingga warga Nahdlatul Ulama, betapapun besar prestasi dan prestisenya di bidang lain, haruslah bersedia memposisikan diri di bawah bimbingan ulama.

Majlis syuriyah (dewan legislatif yang terdiri dari para kiai) adalah suatu lembaga dalam struktur Nahdlatul Ulama yang mengemban posisi kunci. Ia adalah lembaga tertinggi yang mengemban kewenangan untuk membina, membimbing, mengarahkan dan mengawasi seluruh aktifitas organisasi.

Selanjutnya, dibawah lembaga syuriyah adalah lembaga pelaksana (*tanfidziyah*). Sesuai dengan namanya, tanfidziyah dimaksudkan untuk berfungsi sebagai ekskutif yang melayani dan melaksanakan petunjuk serta kebijaksanaan yang ditetapkan oleh syuriyah. Tanfidziyah tidak mempunyai hak untuk menolak keputusan yang telah diambil syuriyah. Tata kerja demikian ini, nampaknya berpangkal pada tradisi pesantren yang sangat menekankan sikap tunduk dan khidmat kepada kiai.

Untuk memperkuat realitas ini, pasal empat puluh enam Anggaran Rumah Tangga (ART) Nahdlatul Ulama menyebutkan sebagai berikut :

Pengurus Syuriyah selaku pimpinan tertinggi yang berfungsi sebagai pembina, pengendali, pengawas dan penentu kebijaksanaan Nahdlatul Ulama mempunyai tugas :

1. Menentukan arah kebijaksanaan Nahdlatul Ulama dalam melakukan usaha dan tindakan untuk mencapai tujuan Nahdlatul Ulama.
2. Memberikan petunjuk, bimbingan dan pembinaan dalam memahami, mengamalkan

ajaran Islam menurut paham Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah, baik di bidang akidah, syari'ah, maupun akhlak / tasawuf.

3. Mengendalikan, mengawasi dan memberikan koreksi terhadap semua perangkat Nahdlatul Ulama agar pelaksanaan program-program organisasi berjalan di atas ketentuan jam'iyyah dalam agama Islam.
4. Membimbing, mengarahkan dan mengawasi Badan Otonom, Lembaga dan Lajnah yang langsung berada dibawah syuriyah.
5. Jika keputusan suatu perangkat organisasi Nahdlatul Ulama dinilai bertentangan dengan ajaran Islam menurut paham *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah*, maka pengurus syuriyah berdasarkan keputusan rapat dapat membatalkan keputusan atau langkah perangkat tersebut.

Sedangkan pasal empat puluh tujuh dari Anggaran Rumah Tangga (ART) diatas menjelaskan kewajiban dan tugas-tugas lembaga *tanfidziyah* sebagai berikut :

1. Pengurus Tanfidziyah sebagai pelaksana tugas sehari-hari mempunyai kewajiban memimpin jalannya organisasi sesuai dengan kebijaksanaan yang telah ditetapkan oleh Pengurus Syuriyah.
2. Pengurus Tanfidziyah sebagai pelaksana harian mempunyai tugas :
   a. Memimpin jalannya organisasi sehari-hari sesuai dengan kebijakan yang ditentukan oleh Pengurus Syuriyah.
   b. Melaksanakan program jam'iyyah Nahdlatul Ulama.
   c. Membina dan mengawasi kegiatan semua perangkat jam'iyyah yang berada dibawahnya.
   d. Meyampaikan laporan secara periodik kepada Pengurus Syuriyah tentang pelaksa-

an tugas.

3. Dalam menggerakkan dan mengelola program, Pengurus Besar Tanfidziyah berwenang membentuk team-team tetap atau sementara sesuai dengan kebutuhan.
4. Ketua Umum Pengurus Besar, Ketua Pengurus Wilayah, Ketua Pengurus Cabang, Ketua Pengurus Majlis Wakil Cabang (MWC), dan Ketua Ranting karena jabatannya dapat menghadiri rapat-rapat Pengurus Syuriyah sesuai dengan tingkatannya.
5. Pembagian tugas di antara anggota Pengurus Tanfidziyah diatur dalam Peratutan Tata-Kerja.[16]

Dalam kerangka analisis yang sama, Irsyam menyimpulkan bahwa terdapat tiga elemen yang menjadi pilar kekuatan Nahdlatul Ulama, yaitu para kiai yang tergabung dalam Syuriyah dan Tanfidziyah, serta para kiai pesantren dengan masyarakat pengikutnya.[17]

Selanjutnya, eratnya hubungan antara kiai, Nahdlatul Ulama dan pesantren tersebut bisa dilihat dengan masuknya Ikatan Perkumpulan Pesantren-Pesantren Islam yang biasa disingkat R.M.I. (*Rabithah al-Ma'ahid al-Islamiyyah*), kedalam salah satu lembaga dalam Nahdlatul Ulama. R.M.I. ini bertugas melaksanakan kebijakan Nahdlatul Ulama di bidang pengembangan pondok pesantren. Sedangkan yang dimaksud lembaga adalah perangkat departemen organisasi yang berfungsi sebagai pelaksana kebijakan Nahdlatul Ulama, khususnya yang berkaitan dengan suatu bidang tertentu.

Dalam perespektif yang lebih luas, Nahdlatul Ulama menyadari bahwa pendukungnya sangat beragam. Di satu pihak ada kelompok kiai, intelektual, birokrat, politisi, profesional, seniman dan budayawan, yang bisa dikatagorikan ke dalam

---

[16] Lihat PBNU, *Hasil Muktamar ke 29 Nahdlatul Ulama*, (Jakarta, Lajnah Ta'lif wa al-nasyr, 1996: 121-122)
[17] Lihat Mahrus Irsyam, *Ulama dan Partai Politik*, (Jakarta, Yayasan Perkhidmatan, 1984: 83)

kelompok masyarakat yang elite. Mereka adalah tokoh-tokoh masyarakat yang sering menjadi panutan bagi masyarakat baik di desa maupun di perkotaan. Kelompok inilah yang banyak memegang tampuk kepemimpinan Nahdlatul Ulama di berbagai tingkatan.

Tetapi, di pihak lain, pendukung Nahdlatul Ulama juga terdiri dari petani, buruh, nelayan, pengusaha kecil, yang biasanya dikatagorikan sebagai kelompok masyarakat akar rumput *(the grass-roots level)*; dan sebagian besar berada di daerah pedesaan, yang merupakan pendukung terbesar dari organisasi ini. Mereka adalah kelompok yang paling dominan sebagai basis masa di Nahdlatul Ulama.

Dari latar belakang tersebut, kemudian disusunlah program-program dasar untuk menunjang pelaksanaan misi pokok organisasi, yaitu :[18]

1. Pemberdayaan Organisasi (*institutional building*)
2. Program pemberdayaan sumber-daya dakwah
3. Program pengembangan pemikiran keagamaan
4. Program pemberdayaan sumber-daya sosial-ekonomi rakyat
5. Program pemberdayaan hukum
6. Program pemberdayaan sumber-daya sosial-politik untuk rakyat
7. Program pemberdayaan sumber-daya sosial-budaya dan pendidikan
8. Program pengembangan jaringan lokal, nasional dan internasional
9. Pelayanan sosial
10. Mobilisasi dana[19]

---

[18] Lihat PBNU, *Hasil-Hasil Muktamar ke-30 Nahdatul Ulama*, (Jakarta, Setjen PBNU, 2000: 43)

[19] Pada dasarnya ada empat hal yang dituju oleh program diatas. *Pertama*, mengupayakan agar ada sistem hukum yang adil dan menjamin rakyat memperoleh hak-haknya. Dalam hal ini, NU akan melakukan advokasi, mendesak pemerintah untuk mengambil kebijakan terhadap perundang-undangan yang tidak adil. *Kedua*, mengupayakan agar rakyat mengetahui dan berani menuntut haknya, jika memperoleh perlakuan yang tidak adil. Dalam hal ini, NU akan mengembangkan pendidikan politik kepada rakyat, ikut mendampingi rakyat dalam menuntut hak, baik di pengadilan maupun di luar, melakukan kampanye

2.5. Kiai dan Dinamika Bangsa : Dari Masa Penjajahan sampai Orde Baru

Menurut penelitian Ziemek, bahwa para pejuang kemerdekaan yang melawan kaum penjajah adalah para kiai, yang merasa mendapat ilham dan terpanggil memprakarsai dan memimpin perlawanan.[20]

Tidak berbeda dengan Ziemek, Bruinessen juga menyatakan bahwa menurut penyelidikan yang lebih seksama, menunjukkan bahwa tidak sedikit pemimpin perlawanan terhadap penjajah Belanda adalah para kiai dan haji. Lebih lanjut, ia mengungkapkan bahwa pada tahun 1903, Kiai Kasan Mukmin dari Sidoarjo memaklumkan diri sebagai "*penyelamat*" (*Mahdi*) dan memberitahu para pengikutnya bahwa ia mendapat tugas untuk mendirikan sebuah kerajaan baru di Jawa. Ia mengajari pengikutnya ilmu *kedigjayaan* dan meminta mereka untuk berjihad melawan pemerintah Belanda. Namun, sejak pertama kali mereka bergerak langsung dihabisi oleh pasukan pemerintah Belanda termasuk menewaskan Kiai Kasan Mukmin.[21]

KH. Saifuddin Zuhri menjelaskan bahwa pada tahun 1935, Nahdlatul Ulama mendesak MIAI (*Majlis Islam A'la Indonesia*) untuk bersama GAPPI (*Gabungan Partai Politik Indonesia*) meningkatkan tuntutan "*Indonesia Berparlemen*" kepada pemerintah Hindia-Belanda dan Pemerintah Belanda di Den Haag. Namun pada waktu itu tuntutan tersebut ditolak oleh Belanda.[22]

Sebagaimana diketahui, MIAI adalah sebuah badan gabungan federasi dari semua partai politik dan organisasi Islam seluruh Indonesia. MIAI telah bekerja sama dengan

---

terhadap pihak lain agar terlibat dalam proses itu. *Ketiga*, mengembangkan konsep-konsep yang berkaitan dengan pembangunan konomi dan pendidikan rakyat, melalui lembaga-lembaga dan badan-badan Otonom di lingkungan NU. Dan, *keempat*, NU akan memperbaiki sistem organisasi dan pengelolaan dana secara lebih profesional.

[20] Lihat Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan*, (Jakarta, P3M, 1986:58)

[21] Lihat Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung, Mizan, 1992: 27)

[22] Lihat Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-Orang dari Pesantren*, (Bandung, al-Maarif, 1977: 142)

GAPPI sebagai gabungan dari partai-partai politik non-Islam dalam aksi menuntut Indonesia berparlemen. Kedua komunitas diatas membentuk KORINDO (*Konggres Rakyat Indonesai*) , menuntut pemerintah Belanda di Den Haag agar rakyat Indonesia diberi hak untuk memerintah sendiri dengan suatu Badan Perwakilan Rakyat yang bernama "*Parlemen Indonesia*".

Tidak berbeda dengan fakta diatas, para kiai telah melancarkan perlawanan terhadap Ordonasi Haji yang ditetapkan oleh Belanda, dikarenakan memberatkan jamaah haji yang bermukim di Mekah. Dengan aturan tersebut, mereka harus membayar pajak haji. Maka para kiai Nahdlatul Ulama yang sedang bermuktamar tahun 1938 di Menes Cirebon Jawa Barat memutuskan bahwa Belanda harus mencabut keputusan tersebut dan membebaskan jamaah haji dari keharusan membayar pajak.[23]

Adanya keputusan tersebut menunjukkan bahwa Belanda tidak menyukai para jamaah haji. Hal itu dikarenakan adanya fakta bahwa umumnya para jamaah haji setelah pulang dari Mekah menjadi kiai dan tokoh masyarakat untuk berjuang demi kemerdekaan Indonesia.

Dalam konteks yang sama, Belanda selalu menyebarkan opini melalui Horgonye (orang belanda yang sudah masuk Islam dan lama bermukim di Mekah) agar menghancurkan mitos yang menyatakan bahwa ziarah haji ke Mekah adalah bukannya utnuk menjadi haji yang penuh damai, namun terdapat unsur anti Belanda yang penuh semangat pembrontakan.[24]

Dalam sektor pendidikan dimasa penjajahan KH. Ahmad Dahlan - yang kemudian menjadi pendiri Muhammadiyah - telah mendidik bangsa dalam mengelola

---

[23] Lihat PWNU Jawa Timur, *Peranan Ulama dalam Kemerdekaan*, (Surabaya, PWNU Jatim,1995: 28)
[24] Lihat Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*, (Jakarta, Pustaka Jaya, 1980: 42)

pendidikan formal, agar mereka menyadari akan hak-haknya sebagai bangsa yang merdeka.[25]

Menurut Zuhri (1997: 169), sekitar bulan April-Mei 1942 terjadilah suatu peristiwa yang sangat menggemparkan seluruh dunia pesantren. KH. Hasyim Asy'ari, pemimpin pesantren Tebuireng Jombang dan pemimpin tertinggi (*rais akbar*) Nahdlatul Ulama ditangkap Jepang. Beliau dimasukkan kedalam penjara Jombang, lalu dipindah ke Mojokerto dan akhirnya di penjara Koblen Surabaya. Beberapa kiai dan santri meminta Jepang agar mereka juga dipenjarakan bersama-sama beliau sebagai tanda khidmat kepada guru dan pemimpin mereka yang telah berumur 70 tahun.

Sejarah mencatat, bahwa Jepang mewajibkan kepada semua rakyat Indonesia bahkan juga kepada para santri pesantren untuk *saikere*, yaitu membungkukkan badan sembilan puluh derajat menghadap kearah Tokyo untuk menghormat Tenno Heika, raja Jepang. KH. Hasyim Asy'ari mengharamkan tindakan tersebut dan fatwa itu disampaikan kepada Saikoo Sikikan, panglima besar tentara Jepang di Jakarta.

Beliau dipenjarakan Jepang selama 7 bulan dan baru dibebaskan setelah adanya upaya terus menerus dari para kiai yang dipimpin oleh KH. Abdul Wahab Chasbullah dan KH. Abdul Wachid Hasyim, yang tidak ada henti-hentinya mengadakan dialog dengan Saikoo Sikikan di Jakarta.

Demikian pula, perlawanan fisik secara terbuka yang dilakukan oleh para kiai di jaman Jepang, seperti yang pernah dilakukan oleh KH. Zainal Mustafa pada tanggal 18 Pebruari 1944. Dalam hal ini, Benda menyatakan, bahwa ketidakpuasan dikalangan petani telah berlangsung beberapa bulan, dikarenakan Jepang meminta beras petani

---

[25] Lihat Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah*, (Bandung, Mizan, 1996: 250)

dengan cara paksa. Maka tampilah KH. Zainal Mustafa untuk memimpin perlawanan dengan mengangkat senjata melawan bala tentara Matahari Terbit (Benda, 1980: 195).

Dalam rangka mempertahankan kemerdekaan para kiai telah mengeluarkan fatwa "perang Suci" (*Resolusi Jihad*) melawan Inggris dan Belanda. Fatwa tersebutlah yang mendorong rakyat Surabaya dan Jawa Timur umumnya untuk aktif dalam perang sepuluh Nopember 1945. Dan isi keputusan tersebut sebagai berikut :

- Kemerdekaan Indonesia yang telah diproklamirkan pada tanggal 17 Agustus 1945 wajib dipertahankan.
- Republik Indonesia sebagai satu-satunya pemerintahan yang sah wajib dibela dan diselamatkan, meskipun meminta pengorbanan harta dan jiwa.
- Musuh-musuh Republik Indonesia terutama Belanda yang datang lagi membonceng tugas-tugas tentara Sekutu (Amerika-Inggris). Dalam hal tawanan perang bangsa Jepang tentulah akan menggunakan kesempatan politik dan militer untuk kembali menjajah Indonesia.
- Umat Islam terutama warga Nahdlatul Ulama, wajib mengangkat senjata melawan Belanda dan kawan-kawannya yang hendak kembali menjajah indonesia.
- Kewajiban tersebut adalah "*jihad*" yang menjadi kewajiban bagi tiap-tiap orang Islam (*fardlu 'ain*) yang berada dalam jarak radius sembilan puluh empat kilometer (yakni jarak jarak dimana umat Islam boleh sembahyang *jama'* dan *qosor*). Adapun bagi mereka yang berada diluar jarak tersebut berkewajiban membantu saudara-saudaranya yang berada dalam jarak sembilan puluh empat kilometer tersebut (PWNU Jatim. 1995: 59-60).

Dalam hal ini, Bruinessen (1992: 60) menyatakan bahwa tidak dapat diingkari, perang suci (*Resolusi Jihad*) ini berdampak besar untu mengobarkan semangat Sepuluh Nopember 1945. Dan sisi yang menarik menurut Bruinessen bahwa Resolusi Jihad ini tidak mendapatkan perhatian yang selayaknya dari para sejarawan.

Dalam hal mempertahankan kemerdekaan Republik Indonesia para kiai telah membentuk barisan tentara yang terkenal dengan sebutan "*Tentara Allah*" (*Hisbullah*) dan "*Jalan Allah*" (*Sabilillah*). Lasykar Hisbullah dan Lasykar Sabilillah ini didirikan menjelang akhir pemerintahan Jepang dengan latihan di Cibarusak, yaitu sebuah desa dekat Karawang kabupaten Bekasi Jawa Barat. Latihan-latihan itu menghasilkan sejumlah tokoh yang dibelakang hari menjadi pemimpin-pemimpin tentara kita. Lasykar Hisbullah dibawah komando spiritual KH. Hasyim Asy'ari dan secara militer dipimpin oleh KH. Zainul Arifin; sedangkan lasykar Sabilillah dipimpin oleh KH. Masykur (PWNU Jatim, 1995: 67).

Peranan kiai dalam perang kemerdekaan tidak hanya melibatkan diri dalam lasykar *Hisbullah-Sabilillah* saja, namun ternyata banyak diantara mereka yang yang menjadi anggota tentara PETA (*Pembela Tanah Air*). Sebagaimana diketahui bahwa sebagian besar tentara kita TNI berasal dari tentara PETA. Dan menurut peneitian Agus Sunyoto, bahwa dari enam puluh bataliyon tentara PETA, hampir separuhnya komandannya adalah para kiai (PWNU Jatim, 1995: 181).

Tidak bisa dipungkiri bahwa peranan para kiai dalam masa perjuangan nasional sangat besar dalam menghantarkan Indonesia menuju pintu gerbang kemerdekaan. Aset dari para kiai tersebut pantas ditulis dengan tinta emas. Karenanya, dalam catatan sejarah terdapat beberapa kiai yang menjadi pahlawan Nasional, diantaranya adalah KH. Zainul

Pengawas Keuangan Negara adalah "*Waliy al-amr al-dhorury bi al-Syaukah*". *Kedua*, bahwa terhadap qodi-qodi nikah yang dipilih oleh *ahl al-hall wa al-'aqd*, seperti halnya yang telah berlaku di Sumatra Barat, maka Kepala-Kepala Kantor Agama kabupaten dapat mengesahkan kedudukan para qodi tersebut selaku petugas Nikah, Talak dan Rujuk (NTR) dan sekaligus melakukan tugas wali hakim.[26]

Dalam muktamar yang ke-27 di Situbondo tahun 1984. Nahdlatul Ulama menyatakan kembali kepada khittah 1926, artinya organisasi ini tidak lagi menjadi partai politik melainkan kembali ke jati dirinya sebagai organisasi kemasyarakatan (*jam'iyyah ijtima'iyyah*).

Dari sudut kemasyarakatan, Nahdlatul Ulama melakukan peran transformatif, yaitu mempersiapkan warganya memasuki era industrialisasi tanpa kehilangan sendi-sendi keagamaannya serta jati dirinya, dengan cara meningkatkan kualitas sumber daya manusia. Dari sudut kebangsaan, Nahdlatul Ulama melakukan kerja sama yang sebaik-baiknya dengan semua elemen bangsa dan masyarakat, baik yang ada pada tataran supra-struktur maupun infra-struktur. Dari sudut kenegaraan, Nahdlatul Ulama melakukan upaya-upaya agar Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) melaksanakan kedaulatan hukum sepenuhnya yang menjamin kebebasan berpendapat dan berbicara, serta memperlakukan warganya secara sama didepan hukum (Amin, 1996: 118-119) .

2.6. Kiai, Pancasila dan Asas Tunggal

Sebuah negara bangsa (*nation-state*) akan berdiri kokoh jika memiliki landasan yang kuat. yaitu ideologi yang merupakan pemersatu, perekat dan pengikat persatuan dan

---

[26] Lihat M. Masyhur Amin,*NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya*, (Yogjakarta, al-Amin Press, 1996: 102)

kesatuan bangsa dan negara. Para pendiri negara Republik Indonesia telah berhasil meletakkan dasar negara yang kuat dan kokoh, yaitu Pancasila.

Pancasila dipersiapkan oleh Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (*BPUPKI*) yang mempunyai enam puluh orang anggota. Namun, hanya sembilan orang dari mereka yang dijadikan Panitia Kecil untuk merumuskan Pancasila sebagai perwujudan dari tujuan dan maksud didirikannya Indonesia merdeka. Kesembilan orang tersebut adalah : Soekarno, Mohammad Hatta, Mohammad Yamin, Ahmad Soebardjo, AA. Maramis, Abdul Kahar Muzakir, Abdul Wachid Hasyim, Agus Salim dan Abikusno Tjokro Sujoso.[27]

Dalam Panitia Sembilan tersebut, paling tidak ada tiga kiai yang mempunyai andil besar dalam menyusun Pancasila. Makanya, tidak mengherankan jika terdapat delapan kosa-kata dari khazanah Islam yang masuk dalam Pancasila, yaitu : "*adil, beradab, kerakyatan, hikmat, permusyawaratan, perwakilan*; dan terulangnya kosa-kata " adil dan rakyat" dalam sila ke lima.

Seluruh rakyat Indonesia tanpa kecuali menyambut dengan gembira Proklamasi Kemerdekaan Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1945. Dan sebagaimana diketahui, BPUPKI telah menyiapkan Dasar Negara yaitu Pancasila. Menurut rumusan awal , sila pertama adalah :"Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya". Rumusan itu ditolak oleh golongan minoritas non-muslim, dan akhirnya wakil-wakil kelompok Islam menyetujui usul penghapusan anak kalimat tersebut dari Pancasila dan batang tubuh pembukaan UUD 1945. Tetapi sila pertama mendapat tambahan kata kunci, sehingga menjadi :"Ketuhanan Yang Maha Esa".[28]

---

[27] Lihat Supartono Widyosiswoyo, *Sejarah*, (Klaten, Intan, 1979: 187)
[28] Lihat Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta, LP3ES, 1985: 109)

Sebagaimana diketahui, bahwa sidang-sidang BPUPKI telah mencapai kesepakatan rumusan UUD. Piagam Jakarta disepakati sebagai pembukaan UUD dan juga beberapa pasal UUD disesuaikan dengan rumusan Piagam tersebut. Ketika saatnya untuk disahkan dalam sidang PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia) sebagai pengganti BPUPKI, muncul persoalan baru, bahwa golongan minoritas non-muslim dari Indonesia bagian timur tetap tidak setuju. Mereka mengutus seorang perwira Angkatan Laut Jepang, menghadap Bung Hatta untuk menyampakan pendirian terebut. Hatta menegaskan bahwa ada empat orang yang hadir dalam pertemuannya dengannya waktu pagi hari, pada tanggal 18 Agustus 1945, sebelum sidang PPKI . Mereka adalah Abdul Wachid Hasyim, Hadikusumo, Kasman Singodimedjo, dan Mohammad Hasan. Wachid Hasyim sendirian untuk mewakili golongan Islam di Panitia Sembilan (sedang tiga orang lainnya bukan anggota Panitia Sembilan), berpendirian jika pertaruhannya dengan Piagam Jakarta akan mengancam keutuhan wilayah Indonesia, maka ia bisa menerima kesepakatan baru tersebut.[29]

Dengan melacak fakta sejarah diatas, tampaknya hubungan para kiai dengan Pancasila sangat erat sejak awal kemerdekaan, walaupun sering terjadi ketegangan antara umat Islam dan pemerintah. Dalam hal ini, harus diakui bahwa di masa lalu pernah ada kesalahpahaman (*mutual misunderstanding)* antara Islam sebagai agama dan Pancasila sebagai ideologi negara. Kesalahpahaman itu barangkali terletak lebih pada berbagai kepentingan politik, dari pada dalam substansinya. Sebenarnya tidak perlu terjadi salah paham dalam hal yang menyangkut substansi. karena memang substansi keduanya memang berbeda. Islam adalah agama dan Pancasila adalah ideologi. Permainan

---

[29] Lihat M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*, (Jakarta, Gramedia, 1994: 293)

politiklah yang mengeksploitasi perbedaan tersebut supaya meruncing.[30] Dalam konteks ini Kuntowijoyo (1997: 87) menambahkan bahwa kesalahannya pasti tidak terletak pada ajaran yang murni dari kedua belah pihak, tetapi dalam ranah praktik. Para kiai merasa khawatir jika P4 (*Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila*) aka menjadi semacam agama baru, apalagi terbukti diberinya legitimasi kepada kelomok Aliran Kepercayaan Kepada Tuhan Yang Maha Esa dalam GBHN (Garis-Garis Besar Haluan Negara) 1978, yang juga merupakan ancaman bagi agama-agama yang sudah diakui pemerintah.

Lebih jauh, kesalahpahaman tersebut bisa dilacak pada sebelum Sidang Umum Majlis Permusyawaratan rakyat (MPR) tahun 1973. Sebagaimana diketahui fungsi utama Sidang Umum MPR adalah memilih Presiden dan Wakilnya serta menetapkan GBHN. Sebelum Sidang Umum MPR dilangsungkan, sebuah *Komite Pekerja* yang dipimpin oleh Daryatmo menyusun draf rencana GBHN. Dalam draf tersebut terdapat beberapa persoalan yang mengakibatkan pemimpin Islam, khususnya para kiai menentangnya, sebab didalamnya tercantum hal-hal sebagai berikut :

a. Mengganti pelajaran agama dengan Pendidikan Moral Pancasila (PMP) dalam semua tingkatan sekolah.

b. Anggaran Belanja Negara 1973/1974 untuk urusan-urusan keagamaan diturunkan dari Rp. 1.226.0000.000,- menjadi Rp. 800.000.000.-.

c. Persoalan masuknya Aliran Kepercayaan dalam GBHN sebagai bagian dari "*agama resmi*" yang kedudukannya setingkat dengan agama lainnya : Islam, Kristen, Katolik, Hindu dan Budha.[31]

---

[30] Lihat Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung, Mizan, 1997: 79)
[31] M. Kamal Hassan, *Modernisasi Indonesia, Respon Cendekiawan Muslim*, (Jakarta, LSI, 1987: 186)

Respon yang sama dilakukan oleh kalangan Islam, ketika pemerintah menyodorkan konsep *Asas Tunggal* bagi ORSOSPOL (*organisasi sosial-politik*) dan selanjutnya berlaku juga untuk semua ORMAS (*organisasi kemasyarakatan*) yang ada di Indonesia. Gagasan *Asas Tunggal* pertama kali disampaikan oleh Presiden Soeharto dalam pidato kenegaraan di depan Sidang Pleno DPR tanggal 16 Agustus 1982 " ... jumlah dan struktur Partai Politik yang ditegaskan dalam Undang-Undang tentang Partai Politik dan Golongan Karya kiranya sudah memadai, terbukti dari dua kali pemilihan umum yang diikuti ketiga kontestan. Yang perlu dibulatkan dan ditegaskan adalah asas yang dianut oleh setiap Partai Politik dan Golongan Karya. Semua kekuatan sosial-politik, terutama Partai Politik yang masih menggunakan asas lain selain Pancasila, seharusnyalah menegaskan bahwa satu-satunya asas yang digunakan adalah Pancasila".[32]

Penerapan *Asas Tunggal* ini dilandasi oleh trauma masa lalu, terutama jatuh bangunnya kabinet dalam sistem demokrasi parlementer akibat konflik ideologis. Lebih jauh Presiden Soeharto mengatakan : "…. agar kita tidak selalu dihinggapi kerawanan-kerawanan yang menghantui timbulnya perpecahan dan kekacauan dengan kekerasan karena ulah kita sendiri". Sebab dengan asas lain selain Pancasila, Presiden meneruskan : " …. akan mudah merangsang fanatisme kelompok yang sempit, yang dapat dimanfaatkan oleh golongan ekstrim yang terdapat dalam kelompok yang bersangkutan atau luarnya, yang sulit dikendalikan" (Pidato Presiden, 1982: 135-136).

Dalam peringatan Maulud Nabi Muhammad SAW bulan Desember 1983, Presiden kembali menegaskan perlunya *Asas Tunggal* bagi Partai Politik dan Golongan Karya, serta bagi seluruh ORMAS di Indonesia. Ia menegaskan bahwa pemanfaatan

---

[32] *Pidato Kenegaraan Presiden Republik Indonesia di depan Dewan Perwakilan Rakyat, 16 Agustus 1982*, (Jakarta, Depen. RI, 1982: 17-18)

Pancasila sebagi asas organisasi kemasyarakatan sama sekali tidak dimaksudkan untuk mengurangi arti dan peranan agama dalam kehidupan bangsa. Namun, adalah suatu keharusan untuk mengikat berbagai bentuk kegiatan bersama itu, sebagai pangkal tolak arah yang sama untuk membangun masyarakat Pancasila yang *sosialis religius*. Presiden memandang perlu untuk lebih memantapkan Pancasila sebagai asas politik dan asas kemasyarakatan bangsa (Pidato Presiden, 1982: 137).

Gagasan *Asas Tunggal* ini menimbulkan pro dan kontra selama tiga tahun sampai diundangkan dalam UU nomor 5/1985 dan UU nomor 8/1985 tentang keharusan daftar ulang bagi ORMAS dan diberi batas akhir tanggal 17 Juli 1987. ORMAS yang tidak menerima *Asas Tunggal* tidak akan didaftar, dengan konsekuensi dibubarkan. Bagi kalangan Islam, gagasan tersebut menimbulkan masalah, bukan karena menolak Pancasila dan UUD 1945, akan tetapi ada kekhawatiran bahwa dengan menghapuskan asas ciri "Islam" Pancasila akan menjadi "*agama baru*".

Dalam perkembangannya, ternyata para kiai yang tergabung dalam Nahdlatul Ulama, yang pertama kali menuntaskan penerimaan Pancasila sebagai *Asas Tunggal*. Bahkan KH. As'ad Syamsul Arifin menegaskan bahwa sebagian besar kiai dan umat Islam Indonesia berpendapat bahwa menerima Pancasila hukumnya wajib.[33]

Selanjutnya, dalam MUNAS (*Musyawarah Nasional*) alim ulama Nahdlatul Ulama tahun 1983, dengan mulus diputuskan penerimaan Pancasila sebagai asas oraganisasi dan mengembalikan Nahdlatul Ulama sebagai organisasi keagamaan (*jam'iyyah diniyyah*), sesuai dengan *khittah 1926*. Dalam MUNAS tersebut berhasil dikeluarkan deklarasi tentang hubungan antara Islam dan Pancasila :

---

[33] Lihat Maksoem Machfoedz, *Kebangkitan Ulama dan Bangkitnya Ulama*, (Surabaya, Yayasan Kesatuan Umat, tt: 40)

1. Pancasila sebagai dasar dan falsafah Negara Republik Indonesia bukanlah agama, dan tidak dapat menggantikan agama, dan tidak dapat dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama.
2. Sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai dasar negara Republik Indonesia menurut pasal 29 ayat 1 UUD 1945, yang menjiwai sila-sila yang lain, mencerminkan *tauhid* menurut pengertian keimanan dalam Islam.[34]

Dalam konteks ini, Bruinessen (1992:136) menegaskan bahwa yang paling berperan untuk merumuskan penerimaa Asas Tunggal ini adalah KH. Ahmad Siddiq. Bahkan, dengan sangat meyakinkan ia mampu "membujuk" para kiai untuk menerima Pancasila dengan rumusan yang sesuai dengan paham Aswaja yang danut oleh mereka. Lebih lanjut Ahmad Siddiq menjelaskan bahwa masalah asas dan pencantumannya dalam Anggaran Dasar adalah istilah kepartaian. Lazimnya, partai politik mencantumkan asas perjuangannya yang disebut ideologi politiknya. Ada ideologi politik *Nasionalisme*, ada *Marhainisme*, *Marxisme* dan lain-lain. Partai Islam mencantumkan asas Islam, ini dengan pengertian tidak menempatkan Islam sebagai ideologi politik, karena Islam tidak boleh disetingkatkan dengan ideologi. Islam adalah agama wahyu sedangkan ideologi adalah hasil pikiran manusia.[35]

Dengan pernyataannya itu, Ahmad Siddiq bermaksud mengajak seluruh umat Islam di Indonesia untuk tidak ragu-ragu lagi mengisi kemerdekaan dan membangun masa depan negeri ini. Bahkan, ia mengingatkan agar jangan bermimpi atau berangan-angan untuk membentuk negara lain selain negara Pancasila, dikarenakan negara Pancasila adalah "*bentuk final*". Ia memang membuat pernyataan yang tegas dan

---

[34] Lihat Einar Sitompul, *NU dan Pancasila*, (Jakarta, Sinar Harapan, 1992: 167-168)
[35] Lihat Laode Ida, *Anatomi Konflik, NU, Elit Islam dan Negara*, (Jakarta, Sinar Harapan, 1996: 64)

mengejutkan bahwa Negara Kasatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 adalah *bentuk final* dari upaya penduduk Nusantara, termasuk umat Islam. Umat Islam Indonesia adalah golongan mayoritas, karena sembilan puluh persen dari mereka beragama Islam. Karena itu semua persoalan rakyat Indonesia adalah identik dengan persoalan umat Islam; apalagi Pancasila sebagai ideologi negara dibenarkan oleh Islam.[36]

Lebih dari itu, ia juga mengingatkan bahwa umat Islam harus mengembangkan rasa persaudaran (*ukhuwwah*). Hal ini didasarkan pada interpretasi atas kosa-kata "*umat*" sendiri. Baginya, sepanjang zaman kenabian, kosa-kata "*umat*" memuat sekaligus tiga pengertian, yaitu persaudaraan seagama yang merujuk kepada cita-cita terjalinnya hubungan yang harmonis dan saling menghormati di antara berbagai kelompok umat Islam (*ukhuwah Islamiyyah*), persaudaraan kebangsaan (*ukhuwwah wathaniyyah*), dan persaudaraan sesama manusia (*ukhuwwah basyariyyah*).[37]Kedua konsep terakhir ini lebih menjamin adanya keterbukaan dan toleransi kepada kalangan non-muslim Indonesia serta adanya kepedulian kepada isu-isu yang lebih global dari pada parokhial.

Wal hasil mulai pada jaman penjajahan, sampai era pasca Orde Baru saat ini, mereka masih mampu mengikuti perkembangan jaman. Namun, pada saat yang sama tetap mengakar dalam tradisi dan tidak membuang identitas *Sunni*-nya. Dan ini membuktikan bahwa Islam tradisional dapat memainkan peranan kreatif dalam dunia modern.(Bruinessen, 1994: 261)

---

[36] Lihat M.Syafi'I Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia*, (Jakarta, Paramadina, 1995: 208)
[37] Lihat Martin Van Bruinessen, NU, Tradisi, Relasai-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru, (Yogjakarta, LKIS, 1994; 147). Lihat juga Majalah *Tashwurul Afkar. Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan.* (Jakarta, Lakpesdam, Edisi Mei-Juni, 1997: 65)

2.7. Kiai dan Lajnah Bahtsu al-Masail

2.7.1. Sejarah dan Struktur Bahtsu al-Masail : Dari Lajnah ke Lembaga

Secara historis, forum Bahtsu al-Masail sudah ada sebelum Nahdlatul Ulama berdiri tahun 1926. Saat itu sudah ada tradisi musyawarah (*syawir*) dan diskusi (*halaqoh*)[38] di kalangan pesantren yang melibatkan para kiai dan santri senior yang hasilnya disosialisasikan kepada masyarakat. Bahkan sejak dahulu banyak kiai menulis sebuah makalah tentang suatu masalah, lalu ditanggapi oleh kiai yang lain secara interaktif.

Di dalam intern pesantren sendiri para santri senior secara rutin mengadakan forum diskusi tersebut baik untuk membahas perkembangan ilmu pengetahuan maupun membahas persoalan yang berkembang di masyarakat. Bagi tiap pesantren tidak ada kesamaan untuk melaksanakan diskusi rutin. Ada pesantren yang melakukannya satu minggu sekali, dua minggu sekali dan bahkan ada diantara pesantren yang menyelenggarakannya setiap bulan atau enam bulan sekali.

Sejarah membuktikan bahwa pada tahun 1918, KH. Abdul Wahab Chasbullah sudah mendirikan kelompok diskusi kecil yang dinamakan "*Tashwir al-Afkar*" (mengekspresikan pemikiran) di Surabaya. Maka, para kiai sering berkumpul di rumah beliau, Kertopaten untuk selalu mengadakan perbincangan baik yang menyangkut urusan

---

[38] .Lihat Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren, Perhelatan Agama dan Tradisi*, (Yogjakarta, LKIS, 2004 :182-183). KH. Asnawi waktu masih belajar di Makah sudah membiasakan diskusi dengan ulama lain tentang masalah-masalah agama. Dia pernah melakukan perdebatan dengan Syaikh Ahmad Khatib Minang-kabau, seorang ahli fatwa (*mufti*) Makah. Dia juga pernah melakukan diskusi dengan ulama Mesir yang tinggal di Makah tentang hukum jubah khusus yang dicampur dengan bahan sutera. Dia berpendapat hukumnya haram, sedangkan ulama Mesir berpendapat boleh. Setelah memakan waktu 8 tahun, perde-batan itu di menangkan oleh Asnawi. Ketika sudah pulang ke Kudus, dia terlibat perdebatan dengan Kiai Mawardi dari Padurenan Kudus yang ahli dalam bidang tauhid. Fakta lain adalah cerita KH. M.A. Sahal Mahfudh, yang menceritakan bahwa ayahnya KH. Mahfudh Salam pernah terlibat perbedaan pendapat dengan KH.Murtadlo dari Tuban tentang hukum menterjemahkan khutbah Jum'at kedalam bahasa Jawa atau bahasa Indonesia. KH.Mahfudh menghukumi boleh sedangkan KH.Murtadlo menghukumi tidak boleh. Karenanya, sampai saat ini di daerah Tuban dan sekitarnya, masih banyak masjid yang khutbahnya hanya menggunakan bahasa Arab. Namun, setelah sembahyang Jum'at selesei khatib yang bersangkutan menjelas-kan khutbahnya kedalam bahasa Jawa atau bahasa Indonesia.

agama murni maupun urusan lain yang bersifat sosial kemasyarakatan terutama yang berkaitan dengan kezaliman penjajahan Belanda. Dari proses seperti inilah, akhirnya forum pembahasan tentang beraneka ragam problem masyarakat menjadi makin melembaga.[39]

Tidak berbeda dengan sejarah lahirnya Nahdlatul Ulama, forum *Bahtsu al-Masail* sebenarnya telah berkembang di kalangan kiai pesantren tradisional jauh sebelum tahun 1926. Realitas yang muncul, waktu itu, para kiai selalu memberi jawaban hukum dari setiap persoalan yang di hadapi oleh masyarakat. Secara individual mereka memang memiliki kemampuan untuk menafsirkan dan memberi fatwa bagi problem kaum muslimin di sekelilingnya.

Ada dua macam fatwa yang dikembangkan oleh para kiai pada waktu itu. *Pertama*, fatwa yang berhubungan dengan hukum fikih untuk melaksanakan perintah dan menjauhi larangan agama, seperti bilangan rakaat sembahyang tarawih, tata cara berkirim doa kepada orang yang meninggal dunia, wasiat agama kepada mayat ketika dimakamkan (*talqin*) dan sebagainya. *Kedua*, fatwa yang bersifat preventif, yaitu fatwa para kiai yang digunakan untuk melestarikan ajaran agama dari pengaruh budaya asing atau dari pengaruh nilai-nilai agama lain, seperti haramnya menggunakan dasi dan celana panjang, karena menyerupai orang non-muslim *(tasyabbuh)*, wajibnya memakai peci waktu sembahyang dan sebagainya.[40]

Fakta empirik membuktikan, meskipun tanpa adanya sangsi dan norma hukum yang keras, fatwa yang disampaikan oleh para kiai, waktu itu, dijadikan sebagai pegangan

---

[39] Lihat Greg Fealy, Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nahdlatul Ulama dan Negara,* (Yogjakarta, LKIS, 1997: 8). Forum ini juga merupakan kelompok resmi pertama yang mempertemukan kaum modernis dan tradisionalis untuk mendiskusikan persoalan-persoalan yang mereka perselisihkan.
[40] Lihat Imam Yahya, *Akar Sejarah Bahtsul Masail*, dalam Imdadun Rahmat (Ed), *Kritik Nalar Fiqih NU, Trasformasi Paradigma Bahtsul Masail,* (Jakarta, Lakpesdam, 2002:8).

bagi masyarakat umum. Ada persamaan persepsi antara pencari fatwa hukum dengan para kiai, bahkan mereka sangat taat kepada otoritas para kiai yang menjadi sumber penafsiran ajaran-ajaran agama. Mungkin, bagi masyarakat awam para kiai adalah figur yang memang layak untuk diteladani.

Dengan terakomodasinya para kiai pesantren kedalam wadah Nahdlatul Ulama, maka proses penetapan fatwa berubah menjadi kolektif. Sebenarnya fatwa individual sebelum lahirnya Nahdlatul Ulama dengan fatwa kolektif setelah berdirinya organisasi ini tidak terdapat perbedaan yang signifikan; perbedaannya hanya pada prosedur pelaksanaannya. Fatwa kolektif harus didiskusikan bersama-sama dan bahkan dengan pakar lain; dan sudah barang tentu fatwa hukum kolektif (*ittifaq al-hukm*) adalah representasi kelompok, sedangkan fatwa individual adalah hasil karya seorang kiai.

Adapun persamaannya, antara lain : (1) Fatwa bersifat responsif atas pertanyaan yang diajukan oleh masyarakat, kemudian dirumuskan dalam redaksi pertanyaan dan barulah diberi jawabannya oleh para kiai, (2) metode yang digunakan adalah sama, yaitu mengikuti pendapat salah satu imam mazhab yang empat secara tekstual (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali).

Menurut Zahra (2004 : 4), *Bahtsu al-Masail* bukanlah forum yang stagnan, statis atau tidak peka terhadap perkembangan dan perubahan masyarakat. Karena jika dilihat aktifitas para kiai Nahdlatul Ulama terutama intelektual mudanya, mereka sangat responsif terhadap kondisi yang terjadi. Bahkan jika ditinjau dari keputusan yang dihasilkan dari beberapa forum tersebut terdapat perubahan yang sangat mendasar, misalnya hasil Keputusan Musyawarah Nasional (MUNAS) Alim Ulama Nahdlatul Ulama di Bandar

Lampung 1992. Secara lebih rinci isi keputusan tersebut akan dijelaskan pada sub-judul Metode Bahtsu al-Masail : Dari Tekstual menuju Kontekstual.

Dengan demikian, *Bahtsu al-Masail* adalah sebuah tradisi yang sudah berjalan sebelum Nahdlatul Ulama dilahirkan. Jauh sebelum Nahdlatul Ulama berdiri para kiai, santri senior dan para alumni pesantren telah mempraktekkan model musyawarah untuk memperoleh fatwa hukum dari kitab-kitab klasik yang mereka pelajari setiap hari. Signifikansi demikian tampak nyata sampai saat sekarang yang menunjukkan bahwa tradisi ini hanya efektif diikuti oleh kalangan pesantren. Bahkan dalam kualifikasi tertentu kemahiran berlaga dalam forum *Bahtsu al-Masail* ini menjadi parameter intelektualitas dan kedalaman ilmu seorang kiai, sehingga bisa menduduki jabatan di jajaran syuriyah Nahdlatul Ulama.

Sebagaimana dijelaskan dimuka, bahwa *Bahtsu al-Masail* adalah bagian yang tak terpisahkan dari Nahdlatul Ulama, karena hakikat institusi ini adalah kegiatan pengkajian yang berkenaan dengan masalah-masalah keagamaan dan kemasyarakatan yang diselenggarakan oleh Nahdlatul Ulama.

Selanjutnya, jika dilihat dari sudut struktur organisasi, institusi *Bahtsu al-Masail* adalah bagian dari sub-struktur Nahdlatul Ulama yang mempunyai hak mengatur rumah-tangganya sendiri. Sub-struktur ini merupakan perangkat dari Nahdlatul Ulama, yang bertugas mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan, kemasyarakatan dan bahkan harus menggodok masalah-masalah yang berkaitan dengan kebangsaan dan kenegaraan. Dengan berkembangnya perangkat yang semakin mapan, fatwa yang disampaikan oleh forum *Bahtsul* Masail[41] disampaikan secara organisatoris, yang tidak hanya memberi jawaban

---

[41] Selama bertahun-tahun Bahtsu al-Masail merupakan forum untuk membahas masalah-masalah agama tanpa lembaga khusus yang menanganinya. Pengurus Nahdlatul Ulama di setiap level menampung masalah-masalah

secara sesaat kebutuhan praktis masyarakat. Namun, mencerminkan argumentasi yang kritis, rasional dan tidak menutup kemungkinan adanya penafsiran secara konteksual dari redaksi kitab; dikarenakan adanya kebutuhan untuk menjawab tantangan jaman yang selalu berubah.

Menurut penelitian Ka'bah (1998:159), bahwa keputusan-keputusan yang diterbitkan mencakup bidang ibadat, keluarga, perkawinan, kewarisan, hubungan pria-wanita, makanan, minuman, jenazah, dan sebagainya; seperti ekonomi, masalah wanita, teknologi kesehatan, masalah ke-Nahdlatul Ulama-an, hiburan, lingkungan hidup sampai masalah politik kontemporer.

Secara formal, forum *Bahtsu al-Masail* ini diselenggarakan bersamaan dengan Muktamar pertama Nahdlatul Ulama di Surabaya, yaitu tanggal 13 Rabi'al tsani 1345 H / 21 Oktober 1926 M. Waktu itu dilakukan sidang *Bahtsul Masail* yang pertama kali. Karena itu, dalam rangka melihat *setting historis* institusi ini, maka tidak bisa dipisahkan dari sejarah dan proses kelahiran Nahdlatul Ulama.

Sejarah mencatat bahwa kelahiran nahdlatul Ulama tidak bisa dipisahkan dengan "*Konggres Khilafat*" yang akan diadakan di Kairo pada Maret 1925. Inisiatif penyelenggaraan kongres ini datang dari para ulama al-Azhar yang didorong oleh raja Fuad dari Mesir, calon lain untuk kursi khalifah. Seorang pembaharu terkemuka, Rasyid

---

yang berkembang dan pertanyaan-pertanyaan yang masuk, lalu membentuk sebuah komisi dengan nama Komisi Bahtsu al-Masail. Komisi itu bekerja hanya waktu ada Muktamar, MUNAS (Musyawarah Nasional), KONBES (Konperensi Besar), Konperensi tingkat Wilayah dan Cabang, serta jika ada undangan khusus dari pesantren yang mengadakannya. Akhirnya Komisi Bahtsul Masail pada Muktamar ke XXVIII di Pesantren Krapyak Yogjakarta tahun 1989, merekomendasikan kepada PBNU agar membentuk *lajnah* khusus dan permanen yang bertugas membahas masalah-masalah yang terus berkembang di masyarakat. Berdasarkan rekomendasi ini PBNU mulai membentuk *Lajnah Bahtsul Masail Diniyyah* tahun 1990,dengan surat nomor 30/A.105/5/1990. Setelah itu semua level kepengurusan di bawahnya mulai Wilayah sampai Cabang juga membentuk Lajnah yang sama.

Ridla, sebagai salah satu panitia, sudah mengirim undangan kepada Syarikat Islam dan Muhammadiyah sebagai organisasi penting yang sudah ada waktu itu.

Karena tidak diundang dalam *Konggres Khilafat* itu, respon kiai tradisionalis dengan juru bicaranya KH. Abdul Wahab Chasbullah mengajak para kiai Jawa Timur, Jawa Tengah, dan Jawa Barat untuk mengirimkan wakilnya dalam konggres yang berskala internasional yang lain di Mekah. Mereka berangkat ke Mekah untuk menghadap raja Ibnu Su'ud dalam rangka berdialog tentang kebebasan umat Islam dalam bermazhab. Delegasi ini terkenal dengan sebutan "Komite Hijaz" yang diputuskan di Surabaya pada tanggal 31 Januari 1926, dan sekaligus dianggap hari kelahiran organisasi Nahdlatul Ulama di Indonesia[42].

Bahtsu al-Masa'il atau lengkapnya *Lajnah Bahtsul Masa'il Diniyah* (lembaga masalah-masalah keagamaan), adalah perangkat organisasi Nahdlatul Ulama untuk melaksanakan program Nahdlatul Ulama yang memerlukan penanganan khusus. *Lajnah* ini bertugas menghimpun, membahas dan memecahkan masalah-masalah yang bersifat wacana (*maudhu'iyyah*)[43] dan kejadian aktual (*waqi'iyyah*)[44] yang harus mendapatkan keputusan hukum.

---

[42] Lihat Martin Van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru*, (Yogjakarta, LKIS, 1994 : 30-31). Sedangkan yang dimaksud dengan "*Khilafat*" adalah pemahaman dari umat Islam yang menyakini bahwa seluruh umat Islam di dunia ini harus tunduk kepada satu kepemimpinan yang disebut "*Khalifah*". Adapun arti Khalifah secara bahasa adalah "*pengganti*" dari Nabi Muhammad SAW.

[43] Contohnya adalah topik "*Wawasan NU tentang Pluralitas Bangsa*".Wacana ini dibahas pada Muktamar-NU ke 29, tanggal 1-5 Desember 1994 di Tasikmalaya Jawa Barat. Dalam hal ini diputuskan bahwa sikap yang sehat menghadapi pluralitas adalah, a) *Akomodatif*, dalam arti adanya kesediaan menampung berbagai aspirasi dari berbagai pihak. b) *Selektif*, dalam arti memilih kepentingan yang paling manfaat (*anfa'*) dan maslahah (*ashlah*). c) *Intergratif*, dalam menyeimbangkan berbagai kepentingan tersebut secara proporsional, dan d) *Kooperatif*, dalam arti kesediaan untuk hidup bersama dengan siapapun dan bekerja sama yang bersifat keduniaan (*mu'amalah*) dan bukan bersifat ritual.

[44] Contohnya adalah pertanyaan, bagaimana hukum mempekerjakan wanita pada malam diluar rumah. "Hukumnya haram", kecuali aman dari fitnah dan mendapat izin dari suami dan atau wali. Keputusan ini juga diambil pada Muktamar ke 29 di Tasikmalaya.

Pembentukan dan penghapusan *Lajnah* ditetapkan oleh permusyawaratan tertinggi pada masing-masing tingkat kepengurusan Nahdlatul Ulama. Dan pembentukan Lajnah Wilayah, Cabang dan MWC (Majlis Wakil Cabang) dilakukan sesuai dengan kebutuhan penanganan program khusus dan tenaga yang tersedia.

Sebagaimana disebutkan dalam Anggaran Rumah Tangga (ART) Nahdlatul Ulama, bab XIX, pasal 50-56, jenis dan tingat permusyawaratan adalah sebagai berikut :

1. Muktamar
2. Konperensi Besar
3. Musyawarah Nasional Alim Ulama
4. Konperensi Wilayah
5. Konperensi Cabang
6. Rapat Anggota

Disamping perangkat *Lajnah*, di dalam Nahdlatul Ulama masih ada beberapa perangkat, yaitu *Lembaga* dan *Badan Otonom*. Yang dimaksud dengan *Lembaga* adalah perangkat departementasi organisasi Nahdlatul Ulama yang berfungsi sebagai pelaksana kebijakan Nahdlatul Ulama, khususnya yang berkaitan dengan suatu bidang tertentu. Sebagai contoh adalah *Lembaga Pendidikan Ma'arif* Nahdlatul Ulama adalah sebuah departemen yang melaksanakan kebijakan dan pengembangan serta mengadakan evaluasi terhadap sekolah dan madrasah di lingkungan Nahdlatul Ulama mulai dari tingkat dasar sampai tingkat perguruan tinggi. Dengan demikian, terdapat perbedaan yang sangat mendasar antara *Lajnah* dan *Lembaga*, yaitu bahwa jika disebut *Lajnah*, maka kedudukannya adalah bersifat *adhoc* dan ruang-lingkupnya tidak besar. Sedangkan *Lembaga* memiliki kedudukan yang lebih luas dan permanen.

Dalam Muktamar ke XXXI di Boyolali 30 Nopember 2004, kedudukan *Bahtsu al-Masail* mengalami perubahan yang sangat mendasar, yaitu dari *Lajnah* menjadi *Lembaga*. Perubahan ini harus dilakukan karena, persoalan-persoalan masyarakat semakin komplek sebagai implikasi dari modernisasi dan globalisasi dunia. Karenanya, dalam rangka memberi jawaban hukum yang tuntas dan memuaskan bagi masyarakat, maka institusi ini harus diberi peran dan tanggung jawab yang lebih luas agar mampu memberikan jawaban yang memuaskan bagi masyarakat[45].

Adapun *Badan Otonom*, adalah perangkat organisasi Nahdlatul Ulama yang berfungsi membantu melaksanakan kebijakan Nahdlatul Ulama, khususnya yang berkaitan dengan kelompok masyarakat tertentu yang beranggotakan perorangan. Sebagai contoh adalah organisasi Gerakan Pemuda Ansor, yang berfungsi menghimpun para pemuda dalam rangka membantu program Nahdlatul Ulama yang berkaitan dengan kemajuan dan kesejahteraan generasi muda.

Selanjutnya, susunan perangkat *Bahtsu al-Masail* adalah sebagai berikut :

- Ketua
- Wakil Ketua
- Sekretaris
- Wakil Sekretaris
- Bendahara
- Wakil Bendahara
- Beberapa anggota

Pada awal berdirinnya sampai tahun1990-an, semua pengurus *Bahtsu al-Masail* adalah lulusan pesantren dan hampir semua layak disebut kiai. Namun, bersamaan dengan

[45] Lihat Keputusan Mukatamar ke 31 Nahdlatul Ulama 2004 di Boyolali Jawa Tengah.

perkembangan intelektualitas para pengurus Nahdlatul Ulama, saat sekarang banyak diantara pengurus lembaga ini yang sudah menamatkan pendidikan di Perguruan Tinggi Agama, sehingga mereka bergelar Drs., Dr., dan Profesor, bahkan ada diantara mereka yang berlatar pendidikan ilmu umum.

2.7.2. Epistemologi Hukum Islam : Perspektif Kiai-Kiai Nahdlatul Ulama

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, bahwa para kiai selalu menegaskan dirinya sebagai komunitas yang bertujuan memelihara, mengembangkan dan mengamalkan ortodoksi Islam *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Aswaja). Dalam beberapa hadis Nabi Muhammad SAW memang dijelaskan bahwa Aswaja adalah orang-orang muslim yang mengamalkan apa yang telah diamalkan oleh Nabi dan sahabat-sahabatnya *(ma ana 'alaihi al-yaum wa ash-habi)*. Sekte Aswaja yang juga disebut *Sunni* tersebut diyakini oleh mereka sebagai satu-satunya kelompok yang selamat diantara 73 golongan dalam Islam. Menurut keyakinan para kiai paham Aswaja adalah ajaran yang murni, asli dan belum menyeleweng, yang benar-benar sesuai dengan ajaran Nabi Muhammad SAW.

Menurut pandangan para kiai, terdapat dua sistem yang bisa dipergunakan untuk kembali kepada ajaran yang murni tersebut. *Pertama*, sistem *ijtihad*[46], yaitu sistem pengambilan dan penetapan hukum (*istinbath*) yang langsung dari sumber al-Qur'an dan al-Hadis. Dan orang yang memiliki kemampuan melakukannya disebut *mujtahid*. *Kedua*, sistem *bermazhab*, yaitu mengikuti ajaran atau pendapat para iman (*mujtahid*) yang

---

[46] Lihat A. Hanafi, *Usul Fiqh*, (Jakarta, Wijaya, 1975 :151-152). Menurut dia, ijtihad dari segi bahasa adalah mengerjakan sesuatu dengan segala kesungguhan. Perkataan "ijtihad" tidak digunakan kecuali untuk perbuatan yang harus dikerjakan dengan susah payah. Sedangkan menurut istilah "*menggunakan seluruh kesanggupan untuk menetapkan hukum-hukum syari'at*". Adapun syarat-syaratnya 1) Mengetahui nas-nas al-Qur'an dan al-Hadis.Untuk al-Hadis ada yang berpendapat paling tidak ia mengetahui 3000 hadis, 2)Mengetahui soal-soal ijma', 3) Mengethui bahasa Arab dengan baik, 4) Memahami ilmu Ushul Fiqh , dan mengetahu nasikh dan mansukh, sehingga tidak menetapkan hukum yang sudah *dimansukh* (dihapus).

diyakini memiliki kompetensi dan kemampuan untuk menetapkan hukum; yang juga sering disebut sistem *taqlid*.[47]

Bruinessen (1997:142). menyatakan bahwa *taqlid* dan *mazhab* barangkali merupakan konsep paling sentral dari berbagai pengajaran Islam tradisional. Beberapa ulama yang patut dicontoh dalam pengajarannya dan kesalehannya (*mujtahid*) pada awal periode Islam membangun prinsip-prinsip sumber hukum Islam (*jurisprudensi)* dan praktek-praktek hukum dalam mazhab. Kemudian, generasi yang lebih belakangan mengikuti *ijtihad* itu dan melakukan *taqlid*. Dalam pandangan kaunm tradisionalis, adalah sangat berbahaya menggantungkan ajaran langsung dari al-Qur'an dan al-Hadis, jika belum memahami betul keduanya secara konprehensif. Masyarakat awam, bahkan para kiai sekalipun hanya bisa terhindar dari kesesatan dengan mengikuti satu mazhab secara ketat, yaitu mendasarkan diri kepada kitab-kitab fikih yang standar (*mu'tabar)*.

Sikap dasar bermazhab tampaknya telah menjadi pilihan dan pegangan para kiai jauh sebelum mereka mendirikan organisasi Nahdlatul Ulama. Secara konsekuen sikap ini ditindak lanjuti dengan upaya pengembalian hukum (*Fikih*) kepada kitab-kitab referensi (*maraji'*) yang disusun secara sistematik dalam beberapa komponen, yaitu komponen peribadatan (*bab al-'ibadah*), komponen jual beli (*bab al-mu'amalah*), komponen khusus perkawinan (*bab al-munakahah*), komponen kriminalitas (*bab al-jinayah*), komponen peradilan (*bab al-qodlo'*), komponen kepemimpinan (*bab al-imamah*) dan sebagainya. Dan kepada kitab-kitab Fikih itulah semua persoalan hukum biasanya dirujukkan dan dikembalikan melalui mekanisme pembahasan dalam forum *Bahtsul Masail*. Artinya,

[47] Bagi para kiai makna *taqlid* adalah mengikuti pendapat para *mujtahid* yang disertai pengetahuan dan alasan serta sumber hukum yang digunakannya. Jadi dalam hal ini kedudukannya sama dengan *ittiba'*.

forum tersebut sebagai wahana pembahasan masalah-masalah hukum dengan mengarahkan kepada teks-teks yang ditulis oleh para imam terdahulu (*aqwal al-mujtahidin*).

Menurut Hasan (2003: 73-75). arti mazhab secara etimologi adalah *jalan, aliran, pendapat*, dan *ajaran*. Dan dalam istilah kajian Islam, pengertiannya mengikuti ajaran atau pendapat para imam mujtahid yang diyakini mempunyai kompetensi (kewenangan) dan kemampuan berijtihad. Realitas menunjukkan bahwa sejak zaman para sahabat Nabi orang-orang awam selalu bertanya masalah hukum agama kepada para ulama waktu itu. Dan para sahabat memberikan jawaban-jawaban (*fatwa)* kepada yang bertanya tanpa menyebutkan dalil-dalilnya. Dan diantara mereka tidak ada yang menentang cara demikian. Kenyataan ini dipandang sebagai kesepakatan (*ijma*') mereka, bahwa orang awam boleh mengikuti fatwa ulama meskipun dia tidak mengetahui dalil-dalil yang dipakai sebagai dasar fatwanya.

Pada abad kedua hijriyah sampai pertengahan abad kempat hijriyah, disebut sebagai puncak perkembangan ilmu fikih. Pada waktu itu lahir tokoh-tokoh besar imam mazhab yang pendapat dan fatwanya sudah terkodifikasikan (*mudawwanah*), dan diantaranya sampai sekarang masih terpelihara secara utuh dan dicetak dalam kitab-kitab modern, lalu dikomentari, diulas oleh para pengikutnya. Tetapi sebagian lagi masih tersimpan sebagai manuskrip (*makhthuthat*) tulisan tangan.

Beberapa mazhab fikih pada masa lalu yang fatwa-fatwanya sebagian tertulis dan masih dapat dipelajari sampai sekarang antara lain :

1. Sufyan bin "Uyainah (Makah) Wafat 198 H.
2. Malik bin Anas (Madinah) Wafat 179 H.
3. Hasan al-Bashri (Basrah) Wafat 110 H.

4. Abu Hanifah	(Kufah)	Wafat 150 H.
5. Sufyan al-Tsauri	(Kufah)	Wafat 161 H.
6. Al-Auza'i	(Suriah)	Wafat 157 H.
7. Muhammad bin Idris al-Syafi'i	(Baghdad/Mesir)	Wafat 204 H.
8. Laits bin Sa'ad	(Mesir)	Wafat 175 H
9. Abu Tsur	(Baghdad)	Wafat 246 H.
10. Ahmad bin Hanbal	(Baghdad)	Wafat 241 H.
11. Ibnu Jarir al-Thobari	(Baghdad)	Wafat 310 H.

Dalam konteks ini, perlu diterangkan bahwa semua mazhab diatas masih dalam keluarga besar *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah.* Namun dalam perjalananya, tidak semuanya bertahan dan memiliki pengikut yang besar. Dan sampai hari ini memang tinggal empat mazhab Sunni yang masih kuat dan populer serta mempunyai pengikut yang besar di dunia Islam. Ajaran dan fatwa-fatwanya masih diikuti dan dipelajari di sekolah sampai perguruan tinggi, bahkan komunitas di luar Islam pun banyak yang mempelajarinya. Disamping itu, kitab-kitab dan publikasi lain terus diterbitkan sebagai upaya melestarikan empat mazhab tersebut. Dan keempat mazhab itu adalah :

Pertama, Imam Hanafi. Nama lengkapnya Imam Abu Hanifah Nu'man bin Tsabit, lahir tahun 80 H, dan wafat tahun 150 H di Baghdad. Dia menjadi tokoh sentral aliran rasionalis (*ahlu al-ra'yi*), yang memiliki metode "*al-Istihsan*". Mazhab ini ditulis oleh dua orang murid utamanya, yaitu Imam Abu Yusuf bin Ibrahim dan Imam Muhammad bin Hasan al-Syaibani.

Kedua, Imam Malik bin Anas, lahir tahun 93 H, dan wafat tahun 179 H di Madinah. Dia dikenal sebagai tokoh sentral ahli hadis dan mendapatkan gelar "*Imam Ahli Madinah*".

Dia menyusun kitab hadis yang monomental yang dinamai *"al-Muwatho"*, yang dinilai sebagai kitab hadis hukum yang paling sahih, sebelum adanya kitab Sahih Bukhari dan Muslim. Metode yang digunakannya dan ternyata masih sangat berpengaruh sampai sekarang adalah *"al-Maslahah al-Mursalah"*.

Ketiga, Imam Syafi'i. Nama lengkapnya Muhammad bin Idris bin 'Abbas bin 'Utsman bin Syafi' bin Sa'ib bin 'Ubaid bin Yazid bin Hasyim bin Abdul Muthalib bin Abdi Manaf. Jadi, secara geneologis dia memiliki jalur keturunan langsung dengan Rasul Muhammad SAW. Dia lahir tahun 150 H di Ghazza Palestina dan wafat tahun 204 H di Mesir. Imam al-Syafi'i memiliki latar belakang keilmuan yang memadukan antara aliran rasionalis *(ahli al-ra'yi)* dan aliran *ahlu al-hadis*. Hal itu bisa dilakukan karena dia belajar baik kepada Imam Malik di Madinah, maupun kepada para ulama mazhab Hanafi seperti Imam Muhammad bin Hasan al-Syaibani di Baghdad. Metode yang digunakan dibukukan sebagai kitab pertama yang membahas ilmu Ushul Fikih, yaitu *"al-Risalah"*. Fatwa-fatwanya ketika berada di Baghdad dinamakan "pendapat lama" (*qaul qodim*), dan yang disampaikan ketika berada di Mesir dinamakan "pendapat baru" (*qaul jadid*).[48] Dan semua pendapatnya itu tertulis dalam kitab "*Al-Um*" yang artinya ibu. Perubahan fatwa al-Syafi'i dari *qaul qadim* ke *qaul jadid* sangat terkait dengan perubahan dalil atau cara pandang (*wajh al-istidlal*) yang digunakan dalam sertiap ijtihadnya. Akan tetapi, aktifitas ijtihad tersebut tidak terlepas dari pengaruh kondisi sosial, budaya, dan ekonomi, atau perbedaan geografis, dan sebagainya. Hal itu dikarenakan perkembangan atau perbedaan pada aspek-

---

[48] Sebagai contoh, bahwa dari berbagai buah-buahan, hanya dua macam buah yang tidak diperselisihkan ke-jiban zakatnya, yaitu kurma (*al-nahl*) dan anggur (*al-'inab*).Kemudian, ketika al-Syafi'i ditanya tentang buah zaitun terjadi perbedaan qaul. Pada *qaul qodim* ia mengatakan wajib dizakati, sedangkan pada *qaul jadid*, menurutnya zaitun sama sekali tidak dikenakan zakat. Contoh lainnya adalah ketika ia berpendapat bahwa waktu sembahyang maghrib sejak terbenamnya matahari. Namun terjadi perbedaan tentang rentang waktu tersebut. Pada *qaul jadid*, ia berpendapat bahwa waktunya hanya sebentar setelah terbenamnya matahari. Sedangkan pada *qaul qodim*, ia berpendapat bahwa waktunya mulai terbenam matahari sampai hilangnya mega merah (*syafaq ahmar*).

aspek terebut selalu melahirkan lapangan ijtihad baru. Pengaruh seperti itu tampak jelas pada keragaman masalah yang dibahasnya. Setiap kali menghadapi kasus-kasus aktual yang terjadi di lingkungannya, al-Syafi'i melakukan ijtihad dengan menggunakan dalil, kaidah, dan sisi pandang yang paling tepat.

Keempat, Imam Hambali atau Imam Ahmad bin Hambal, lahir tahun 164 H, dan wafat tahun 241 H di Baghdad. Dia dikenal sebagai tokoh *ahli al-hadis*. Dia adalah salah seorang murid utama Imam al-Syafi'i selama di Baghdad. Dia sangat menghormati Imam al-Syafi'i, bahkan ketika gurunya itu sudah wafat dia masih selalu mendoakannya. Dia meningalkan sebuah kitab hadis yang dikenal dengan nama "*Musnad Ibnu Hambal*". Jadi, keempat imam mazhab ini memang mempunyai jaringan intelektual yang cukup kridibel dan bisa dipetnaggung-jawabkan.

Berdasarkan uraian diatas, para kiai mengajukan tiga alasan yang menjadi acuan bermazhab dalam kehidupan keagamaan.

1. Firman Allah dalam al-Qur'an surat al-Nahl ayat 43 :"Maka bertanyalah kepada orang-orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahuinya".

   Para ahli tafsir betpendapat bahwa ayat tersebut merupakan perintah kepada orang yang yang tidak mengerti hukum dan dalil-dalilnya agar mengikuti pendapat orang lain yang lebih mengetahui. Dan pada umumnya, para ulama menjadikan ayat ini sebagai pengangan utama dalam mengambil kesimpulan bahwa orang awam hendaknya mengikuti saja (*bertaqlid*) kepada orang yang alim dan mampu berijtihad.

2. Bukti kesejarahan bahwa para sahabat Nabi pun tingkat keilmuannya berbeda, dan ternyata tidak seluruh sahabat mempunyai keahlian untuk menetapkan fatwa. Fakta sejarah mencatat bahwa ahli hukum di kalangan mereka jauh lebih sedikit dibanding

orang awam. Disamping itu para sahabat yang mampu mengeluarkan hukum (*mufti*), dalam menyampaikan fatwanya tidak selalu menyebutkan dalil yang dipakai.

3. Alasan rasional. Bagi orang awam yang sedang menghadapi persoalan baru yang belum tahu hukumnya, tersedia dua pilihan. Pertama, ia tidak melakukan apa-apa, dikarenakan ia memang belum tahu. Tetapi hal ini tidak diperkenankan menurut agama. Kedua, mengikuti saja (*taqlid*) kepada pendapat orang lain yang memiliki kemampuan berijtihad.

Dengan demikian, pilihan pertama adalah sikap yang tidak terpuji bagi pemeluk agama yang taat. Untuk sikap kedua, sebenarnya terbuka dua alternatif, yaitu berusaha belajar dan menelusuri sendiri solusi hukum bagi setiap persoalan yang ia hadapi. Hal ini akan sulit dilakukan bagi mereka yang sangat awam, bahkan akan menyita waktu kesehariannya serta menunjukkan bahwa beragama itu sulit; padahal menurut Nabi beragama itu mudah (*al-din yusr*). Maka alternatif yang paling mungkin adalah mengikuti mazhab para mujtahid.

Bermazhab adalah konsep pilihan dari berbagai alternatif yang dapat memberikan solusi bagi seseorang yang belum mencapai tingkatan mujtahid. Karenanya, bagi kalangan kiai konsep bermazhab tetap merupakan pilihan yang paling rasional untuk memahami dan mengamalkan ajaran agama.

Adapun, yang berkaitan dengan mazhab, para kiai hanya membatasi empat mazhab saja, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali. Hal itu dilakukan dengan beberapa alasan sebagai berikut :

1. Manhaj atau metode dan pendapat-pendapat yang dihasilkan dari metode tersebut telah terformulasikan secara tertib dan lengkap.

2. Keempat mazhab tersebut sudah diterima dan diikuti oleh mayoritas umat Islam diseluruh dunia selama berabad-abad.
3. Keempat mazhab tersebut sudah teruji menghadapi kritik dan koreksi secara terbuka sepanjang sejarahnya.
4. Keempat mazhab tersebut cukup fleksibel menghadapi tantangan dari perkembangan jaman yang akan selalu berubah.
5. Adanya keyakinan bagi para kiai, bahwa metode yang digunakan dalam keempat mazhab bersumberkan al-Qur'an dan al-Hadist.[49]

Namun perlu dikemukakan disini, bahwa secara empirik para kiai hanya mengikuti pendapat-pendapat para ulama Syafi'iyyah (*aqwal Syafi'iyyah*) saja dalam menjawab persoalan masyarakat. Mereka hampir tidak pernah mengikuti pendapat-pendapat lainnya kecuali terpaksa.

Sedangkan kitab-kitab kuning yang menjadi rujukan adalah kitab-kitab standar digunakan oleh para kiai, terutama dilingkungan pesantren dan madrasah-madrasah. Dan kitab-kitab yang sering dikutip antara lain :*I'anah al-Thalibin, Raudlah al-Thalibin, Anwar al-Tanzil, Bughyat al-Mustarsyidin, Hasyiyah al-Syarwani 'ala al-Tuhfah, Hasyiyah al-Bujairimi 'ala Fath al-Wahab, Hasyiyah al-Bajuri 'ala Fath al-Qorib, Hasyiyah al-'Iwadh 'ala al-Iqna', Hasyiyah al-Kurdi 'ala Bafadhal, Radd al-Mukhtar 'ala al-Dar al-Mukhtar, Fath al-Mu'in, Asna al-Mathalib, Tanwir al-Qulub*, dan lain-lain.[50]

---

[49] Lihat Khotib Sholeh, *Menyoal Efektifitas Bahsul Masail*.dalam Imdadun Rahmat (Ed), *Kritik NalarFiqih NU*, (Jakarta, Lakpesdam, 2002: 224)
[50] Lihat A.Aziz Masyhuri. *Masalah Keagamaan Hasil Muktamar dan Munas Ulama NahdlatulUlama*, (Surabaya, Dinamika Press, 1997: 301)

Lebih lanjut, menurut penelitian Bruinessen (2002: 244-250), bahwa silsilah kitab-kitab yang digunakan para kiai di Jawa sampai sekarang berasal dari kitab "*al-Muharrar*" oleh Abu al-Qasim al-Rafi'i, wafat tahun 632 H / 12226 M, diturunkan kepada kitab *Minhaj al-Thalibin* oleh Muhyiddin Abu Zakariya Yahya bin Syarafuddin al-Nawawi, wafat tahun 676 H / 1227 M, lalu diturunkan kepada kitab lima, yaitu : (1) *Kanz al-Raghibin* oleh al-Mahalli, wafat tahun 864 H / 1460 M, (2) *Minhaj al-Thullab* oleh al-Anshari, (3) *Tuhfah al-Muhtaj* oleh Ibnu Hajar, wafat tahun 973 H / 1565, (4) *Mughni al-Muhtaj* oleh al-Syarbini, wafat tahun 977 H / 1569 M, (5) *Nihayah al-Muhtaj* oleh al-Ramli, wafat tahun 1004 H / 1596 M. Kelima kitab tersebut diberi ulasan atau komentar (*syarah-Hasyiyah*) secara berurutan oleh al-Qalyubi, 'Umayra, al-Anshari, al-Syarwani, al-Syubramalisi dan al-Maghrabi. Kitab *Fath al-Wahab* oleh al-Anshari merupakan syarah terhadap *Minhaj al-Thullab*, lalu diberi komentar lagi (*Hasyiyah*) oleh al-Bujairimi, wafat tahun 1221 H / 1806 M, dan Jamal, wafat tahun 1204 H / 11790 M. Jadi gagasan awal memang langsung dari Imam Syafi'i, lalu dikembangkan oleh Imam Rafi'i, kemudian oleh Imam Nawawi, kemudian oleh lima Imam, kemudian oleh lima Imam lagi, dan kemudian oleh dua Imam, sehingga mazhab ini bercabang dan bercabang lagi; beranting dan beranting lagi.

Berdasarkan uraian diatas, Muktamar yang pertama di Surabaya tahun 1926, telah menetapkan tingkat kualitas pendapat yang dipedomani dalam memilih diantara berbagai pendapat (*qaul*). Dan, dalam hal ini, ada enam peringkat :

1. Pendapat yang disepakati *al-Syaikhani*, yaitu Imam Nawawi dan Imam Rofi'i.
2. Pendapat Imam Nawawi
3. Pendapat Imam Rofi'i

4. Pendapat yang didukung oleh mayoritas (*jumhur*) ulama
5. Pendapat ulama yang terpandai, dan
6. Pendapat ulama yang paling *wara'* (menjauhkan diri dari dosa, kemaksiatan, dan sesuatu yang masih meragukan hukumnya (*syubhat)*.

Seacara konvensional, keputusan dalam *Bahtsu al-Masail* dikeluarkan dalam rangka bermazhab kepada salah satu mazhab empat yang telah disepakati. Dan mereka mengutamakan bermazhab secara tekstual saja (*qauly*). Karenanya, prosedur penjawaban masalah, disusun dalam urutan sebagai berikut :

- Dalam kasus ketika jawaban memang ditemui dalam redaksi kitab kuning dan tidak terdapat dua *qaul* atau lebih, maka ditetapkan *qaul* tersebut sebagaimana tertulis dalam kitab aslinya.
- Dalam kasus ketika jawaban memang ditemui dalam redaksi kitab kuning, tetapi disana terdapat lebih dari satu *qaul*, maka dilakukan kesepakatan bersama (*taqrir jama'i*) dalam konteks kompromi. Jika upaya mengkompromikan tidak bisa dilaksanakan, maka para kiai mengambil *qaul* yang dianggap paling kuat (*arjah*). Dan, jika tidak ada *qaul* yang dianggap paling kuat, maka dinyatakan memang ada dua alternatif jawaban (*fihi qaulani*).
- Dalam kasus ketika jawaban memang tidak ditemui dalam kitab kuning, persoalan itu dinyatakan *mauquf,* artinya dipending dahulu dan pada waktu lain bisa cari jawabannya.

Dalam perspektif ini, realitas menunjukkan bahwa masalah-masalah yang tidak mendapatkan jawaban *(mauquf)* cukup banyak, sehingga kondisi itu sangat

memprihatinkan, apalagi hal-hal itu justru berkaitan dengan problematika kehidupan kontemporer yang mendesak untuk mendapatkan kepastian hukumnya.

Banyaknya persoalan-persoalan yang dinyatakan *mauquf* tersebut disebabkan hal-hal sebagai berikut : *Pertama,* kitab kuning standar (*al-kutub al-shafra' al-mu'tabarah*)[51] yang selalu menjadi rujukan dalam menyeleseikan segala masalah yang muncul di masyarakat, memang ditulis ratusan tahun yang lalu, sehingga memang belum membahas persoalan-persoalan masa kini. *Kedua,* para kiai belum berani memahami teks-teks dalam kitab kuning tersebut secara kontekstual. *Ketiga,* kitab kuning tersebut ditulis dalam kondisi sosial Timur Tengah yang secara sosiologis sangat berbeda dengan *setting sosial* masyarakat Islam Indonesia. *Keempat,* para kiai belum berani memutuskan bermazhab kepada para imam secara metodologis (*manhajiy*). *Kelima,* walaupun mereka menyatakan bermazhab kepada empat imam, namun kenyataannya mereka hanya terpaku kepada mazhab Syafi'i dan itupun lebih banyak mengikuti pendapat-pendapat pengikut Syafi'i seperti al-Nawawi dan al-Rofi'i.

Dari paparan diatas, menjadi jelas, bahwa sistem pengambilan keputusan (*istimbath al-hukm*) dalam *Bahtsu al-Masail* kurang memadai lagi untuk menjawab tantangan jaman. Lebih lanjut perlu diadakan pngembangan dan pembaharuan sistem dan metode agar lebih mampu merespon eksistensi al-Qur'an sebagai mukjizat sepanjang jaman. Hirarki sistem tersebut, jika tetap dipertahankan akan mengantarkan pada penelusuran kitab-kitab klasik walaupun seringkali dengan cara "*memperkosa*" teks. Teks-

---

[51] ."Kitab Kuning",kadang-kadang dibedakan dari "Kitab Putih" yang ditulis diatas kertas warna putih dengan menggunakan huruf latin."Kitab Putih" sering dihubungkan kepada penulis aliran modern seperti Muhammadiyah. Disebut "Kitab Kuning" karena disamping warna kertasnya kuning, ia ditulis dengan menggunakan huruf Arab. Adapun tentang kitab yang standar (*mu'tabar*) tidak ada batasan yang jelas, yang penting kitab-kitab itu disusun oleh ulama yang bermazhab. Jadi tidak benar kalau kitab itu hanya dibatasi oleh tahun penulisannya, yaitu antara abad 13 sampai 15 Masehi. Hal itu terbukti bahwa para kiai bisa menerima semua karya Syaikh Wahbah al-Zukhaili yang disusun pada saat sekarang,, seperti *kitab Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu, Ushul al-Fiqh al-Islamiy*, dan *Tafsir al-Munir*.

teks yang sesungguhnya hadir dalam kondisi tertentu dan dipakai untuk menyelesaikan masalah tertentu, dipaksa sedemikian rupa untuk menyeleseikan dan menjawab kasus baru. Dan sangat jelas bahwa kasus-kasus baru tersebut berada dalam *setting sosial* yang berbeda dengan *setting sosial* ketika teks-teks tersebut lahir. Di sisi lain, jika sistem tersebut tidak mengalami pengembangan, kenyataannya peserta musyawarah seringkali menghabiskan waktunya hanya untuk mencari kitab-kitab lain yang dianggap akan mampu menjawab persoalan yang ada.

Pada dasarnya, kitab kuning itu memang seharusnya mejadi obyek kajian, namun para kiai menyadari tentang kurang relevannya mensakralkannya menjadi "teks-teks suci" (*taqdis al-'ibarat*). Dalam kadar tertentu tradisi penghormatan terhadap karya ilmiyah terdahulu seperti itu memang baik, tetapi hal itu tidak serta merta menghilangkan daya kritis dan meniadakan keberanian untuk menganalisis ulang pemikiran siapapun dalam konteks peningkatan pelayanan keumatan. Dan, jika *taqdis al-'ibarat* tersebut berlebihan justru akan mematikan kreatifitas berfikir yang sangat dianjurkan oleh al-Qur'an sendiri.

Berdasarakan pemikiran diatas, beberapa kiai mulai memikirkan perlunya pengembangan aplikasi metode bermazhab secara metodologis (*manhajiy*), agar produk *Bahtsu al-Masail* lebih inovatif dan progresif.

2.7.3. Metode Bahtsu al-Masail : Dari Tekstual Menuju Kontekstual

Bermazhab secara tekstual (*qauly*) sebagaimana dijelaskan sebelumnya, adalah mengikuti pendapat-pendapat para imam *mujtahid* terdahulu. Namun, penetapan hukum dengan pola ini menjadikan *Bahtsul Masail* jauh dari apa yang diharapkan oleh masyarakat. Padahal, pada era globalisasi ini, mereka tidak hanya ingin mendapatkan

jawabab ya atau tidak, namun membutuhkan ketegasan alasan serta duduk permasalahan yang sebenarnya. Untuk itu dibutuhkan format baru yang yang mampu mengajukan alasan-alasan yang rasional dan petunjuk praktis yang sesuai dengan konteks masyarakat sekarang.

Kecenderungan bermazhab secara tekstual ini pada perkembangan selanjutnya memunculkan keadaan yang statis dan normatif. Oleh karena itu, pencarian wacana baru dalam kajian fikih menjadi sebuah keniscayaan. *Kontekstualisasi kitab kuning*, misalnya dipandang sebagai salah satu pencarian wacana baru, dan diharapkan mampu merubah paradigma berpikir fikih yang *statis* menjadi *dinamis*.[52]

Disamping itu banyaknya masalah yang mengalami *deadlock* atau tak terjawab (*mauquf*) semakin membuat kebingungan masyarakat, karena mereka membutuhkan pnyeleseian keputusan hukum yang realistis yang diyakini tidak menyimpang dari ketentuan Tuhan. Untuk itu dibutuhkan keberanian moral para kiai untuk mengajukan alternatif lain dari format penetapan hukum, walaupun masih berpijak kepada teks-teks khazanah klasik. Masalah-masalah yang diakhiri dengan *mauquf* itu, seringkali terjadi dikarenakan sikap konservatif mereka, walaupun diantara mereka ada orang-orang yang sebenarnya sangat mampu dalam kajian fikih.

Berdasarkan realitas diatas, beberapa kiai melakukan upaya-upaya positif untuk mendorong semua pihak dalam rangka mendekonstruksi model lama melalui upaya rekonstruksi metode penetapan hukum. Wacana ini muncul karena dua faktor. *Pertama*, pergumulan warga Nahdlatul Ulama dengan wacana baru yang mendorong adanya pembaharuan di segala aspek kehidupan manusia, termasuk didalamnya aspek hukum.

---

[52] Lihat Abd.Basid, *Bahtsul Masail dan Wcana Pemikiran Fiqih*,dalam Thoha Hamim (Ed), *Antologi Kajian Islam*, (Surabaya, Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 1999: 132)

Kedua, munculnya kelompok kiai muda yang tidak puas dengan fatwa-fatwa yang didominasi oleh kiai-kiai senior yang dinilai sangat konservatif.[53]

Kelompok kiai ini, berusaha membangun paradigma baru dengan cara mengkaji teks-teks klasik tersebut secara lebih sosiologis. Artinya perlu dilakukan analisis terhadap setting sosial terhadap teks-teks tersebut. Lebih lanjut, perlu juga dilakukan analisis terhadap metode-metode yang digunakan para *imam mujtahid* dalam menetapkan sebuah hukum.

Dengan demikian, mereka selalu mengajukan sikap kritis, yaitu sikap obyektif dalam menilai karya-karya fikih klasik. Dengan sikap kritis ini, kelebihan dan kekurangan yang ada dalam teks-teks lama menjadi bahan pertimbangan untuk dipergunakan atau malah ditinggalkan saja. Dalam konteks sekarang format baru yang mereka kembangkan ini dinamakan kajian "*skriptural tradisional kritis*" atau yang lebih populer disebut paradigma "*kontekstual*".

Dalam perspektif ini pertimbangan analisis sosial diajukan oleh berbagai kalangan yang disebut KPM (*Kerangka Pembahasan Masalah*) antara lain sebagai berikut :

1. Analisis masalah, yaitu mencari sebab mengapa masalah itu terjadi, ditinjau dari faktor ekonomi, faktor budaya, faktor politik dan lain-lain.
2. Analisis dampak, baik dampak pisitif maupun negatif dari kasus yang sedang dibahas. Dampak tersebut bisa dilihat dari segi ekonomi, budaya, politik dan lain-lain.
3. Setelah itu perlu mengadakan perbandingan dengan hukum positif yang berlaku di Indonesia. Dan juga yang paling penting, dikembalikan kepada hak-hak manusia

[53] Lihat Imam Yahya, *Akar Sejarah Bahtsul Masail*, dalam Imdadun Rahmat, (Ed), *Kritik Nalar Fiqih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail*, (Jakarta, Lakpesdam: 20)

yang paling dasar (*al'umur al-khams*), yaitu terpeliharanya agama *(al-muhafadhah 'ala al-din)*, terpeliharanya nyawa (*al-muhafadhah 'ala al-nafs*), terpeliharanya harta (*al-muhafadhah 'ala al-mal*), terpeliharanya keturunan (*al-muhafadhah 'ala al-nasl)*, dan terpeliharanya rasio *(al-muhafadhah 'ala al-'aql)*.

4. Analisis tindakan, peran dan pengawasan. Analisis ini berkaitan dengan konsekuensi dari fatwa diatas. Kemudian siapa saja yang akan melakukan, bagaimana dan kapan hal itu akan dilakukan, serta bagaimana mekanisme pemantauan agar semua berjalan sesuai dengan rencana.[54]

Kajian fikih kontekstual ini, dikalangan kiai Nahdlatul Ulama telah dimulai sejak tahun 1987. Waktu itu Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) mulai merespon tantangan tersebut dengan mengadakan kajian-kajian kritis terhadap materi-materi kitab klasik, terutama yang dimotori oleh beberapa kai muda. Pada mulanya, kelompok kajian ini mendapatkan respon positif dari kelompok kiai senior, namun belakangan ada diantara mereka yang tetap kurang berkenan dengan kajian tersebut. Alasan yang mereka ajukan adalah adanya kekhawatiran kalau kelompok ini keblabasan melakukan *ijtihad* langsung terhadap sumber pokok al-Qur'an dan al-Hadis. Hal itu, dikarenakan pendapat mayoritas kiai Nahdlatul Ulama masih berpendapat bahwa pada dasarnya pintu ijtihad sudah tertutup. Mereka juga menambahkan, bahwa bukan tempatnya *(maqomnya)* bagi kiai-kiai yang hidup pada jaman sekarang melakukan kritik terhadap hasil karya para imam terdahulu.

Kelompok para kiai pembaharu ini tidak merasa putus asa. Meskipun diskusi secara formal di kantor PBNU tidak diperkenankan oleh kiai senior, diskusi tetap dilakukan

[54] Lihat Marzuki Wahid, *Cara Membaca Bahtsul Masail NU, Tatapan Reflektif*, dalam Imdadun Rahmat (Ed) *Kriktik Nalar Fiqih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail*, (Jakrta, Lakpesdam, 2002: 82)

meski harus berpindah dari tempat satu ke tempat lainnya. Diantara tempat yang sering dipergunakan untuk halaqoh adalah kantor Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), sebuah Lembaga swadaya masyarakat yang dipimpin oleh KH.M. Ahmad Sahal Mahfudh. Bahkan melalui jurnal P3M hasil kajian kritis tersebut dikirim ke beberapa pesantren besar di seluruh Indonesia sebagai saranan sosialisasi.

Pada tahun 1988, setahun berikutnya, *halaqoh* ilmiyah ini mendapat dukungan dari beberapa kiai terkemuka seperti KHM. Ahmad Sahal Mahfudh waktu itu Rois Syuriyah Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Tengah dan KHM. Imron Hamzah, Rois Syuriyah Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur.

Kemudian, *halaqoh* yang berskala nasional pertama kali diselenggarakan di Pondok Pesantren Watucongol Muntilan Magelang tanggal 15-17 Desember 1988, dengan tema :"*Telaah Kitab Kuning secara Kontekstual*". Beberapa rekomendasi yang dihasilkan dalam halaqoh tersebut adalah sebagai berikut :

1. Memahami teks kitab klasik harus dengan analisis terhadap konteks sosial historisnya.
2. Mengembangkan kemampuan observasi dan analisis terhadap teks kitab kuning.
3. Memperbanyak studi banding (*muqobalah*) dengan kitab-kitab lain, baik dalam lingkup mazhab Syafi'i maupun mazhab lainnya.
4. Meningkatkan intensitas diskusi dengan para intelektual dan pakar, jika masalah yang dikaji berkaitan dengan fenomena sosial diluar kitab kuning.
5. Mampu menghadapkan kajian teks kitab kuning dengan wacana aktual dengan menggunakan bahasa yang komunikatif.

Forum *halaqoh* kedua, diadakan di Pondok Pesantren al-Munawwir, Krapyak Yogjakarta, tanggal 6-7 Maret 1989, beberapa bulan pasca Muktamar ke 29 ditempat yang sama. Agenda di Krapyak ini adalah "*Rekonstruksi Bahtsul Masail*". Mereka memandang bahwa *Bahtsul Masail* yang dilakukan selama ini kurang efektif hasilnya, baik dari segi substansinya maupun segi metodologi yang dipergunakan.

Selanjutnya pokok-pokok pikiran yang dihasilkan dalam *halaqoh* Krapyak ini menjadi bahan rekomendasi dalam Musyawarah Nasional Alim Ulama Nahdlatul Ulama di Bandar Lampung tanggal 24-25 januari 1992. Dan, pada dasarnya rekomendasi *halaqoh* ini mengajak para kiai Nahdlatul Ulama untuk melakukan penetapan (*istimbath)* hukum secara metodologis (*manhajiy)* dalam forum "ijtihad kolektif" (*jama'iy*), meski bukan berati menghingkan sama sekali kajian model lama yang bersifat tekstual (*qauly*).[55]

Dalam perspektif ini, menurut penelitian Basid, bahwa perkembangan yang pesat dari pemikiran fikih ini juga disebabkan kembalinya Nahdlatul Ulama ke khittah 1926. Hal itu terjadi, karena para kiai semakin konsentrasi mengembangkan paradigma penentuan hukum fikih sebagai jawaban kongkrit dari persoalan masyarakat.[56]Dalam konteks yang sama Hamim menilai bahwa fikih bukanlah suatu produk hukum yang monolitik. Fikih tidak hanya mencerminkan keragaman aliran pemikiran dalam jurisprudensi Islam (*mazhab*). Tetapi fikih juga menawarkan varian metode dalam menyajikan pemabahasannya. Hal itu terjadi karena ada dialektika antara fikih dengan hadist dan legitimasi sosiologis. Dengan dialektika seprti tersebut, maka keberagamaan

---

[55] Lihat Imam Yahya, *Akar Sejarah Bahtsul Masail*, dalam Imdadun Rahmat (Ed), *Kritik Nalar Fiqih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail*, (Jakarta, Lakpesdam, 2002: 22)

[56] Lihat Abd.Basid,*Bahtsul Masail dan Wacana Pemikiran Fiqih*, dalamThoha Hamim (Ed),*Antologi Kajian Islam*, (Suarabaya, Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Press, 1999: 132).

komunitas Nahdlatul Ulama yang ...

kuat.[57]

Dengan demikian dari segi historis maupun operasionalitas, *Bahtsu al-Masail* Nahdlatul Ulama merupakan forum yang sangat dinamis, demokratis dan berwawasan luas. Dikatakan dinamis sebab persoalan yang dibahas (*masail*) selalu mengikuti perkembangan hukum di masyarakat. Demokratis, karena dalam forum tersebut tidak ada perbedaan antara kiai dan santri, baik tua ataupun muda usia. Pendapat siapapun asal dianggap paling kuat, itulah yang harus diambil. Dikatakan berwawasan luas, karena dalam forum itu tidak ada dominasi pendapat. Jika terjadi perbedaan pendapat, mereka selalu sepakat dalam perbedaan (*khilaf*). Jadi para peserta sudah biasa dengan keputusan bahwa dalam masalah yang sedang dibahas ada dua pendapat (*fihi qaulani*), bahkan mungkin ada banyak pendapat (*fihi aqwal*).[58]

Selanjutnya, menurut Esposito bahwa perkembangan pemikiran fikih tersebut bisa dikatagorikan sebagai masyarakat yang *neo-modernis*, yaitu masyarakat yang mengalami perubahan dari *restriction of traditionalist* menuju *socio-historical approach*. Dengan ungkapan lain, kelompok yang diidolakan untuk mempersiapkan masyarakat muslim modern atau neo-modern.[59]

---

[57] Lihat Thoha Hamim, *Islam dan NU Dibawah Tekanan Problematika Kontemporer*, (Surabaya, Diantama , 2004: 181-182)

[58] KH.M.A. Sahal Mahfudh, *Bahtsul Masail dan Istinbath Hukum NU, Sebuah Catatan Pendek*, dalam Imdadun Rahmat (Ed), *Kritik Nalar Fiqih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail*, (Jakarta, Lakpesdam, 2002: x)

[59] .Lihat John L.Esposito (Ed), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, (NewYork,Oxford University Press, 1995: 14). *Restriction of traditionalist*, artinya pola pemikiran keagamaan tradisional sempit, sedangkan *modernist scripturalism*, adalah gerakan modern yang pola pemahaman keagamaan-nya sangat tekstual terhadap doktrin. Adapun *socio-historical approach*, adalah kelompok yang pola pemahaman keagamaannya lebih sosiologis.

Memperkuat perkembangan diatas, Ka'bah (1999: 142) menyaksikan dalam penelitiannya bahwa dalam *Bahtsu al-Masail* saat ini, para kiai sudah menggunakan kitab tafsir dan hadis yang terkenal seperti, *Tafsir al-Thabari, Tafsir Ibnu Katsir, Tafsir al-Qurthubi, Shahih Bukhari, Shahih Muslim.* Lebih lamjut, mereka juga sudah menggunakan kitab-kitab fikih non-mazhab masa kini yang disusun oleh penulis-penulis modern seperti, *Abdu al-Qadir 'Audah, Yusuf Musa, Sayyid Sabiq, al-Jurjani, Husain Makhluf, al-Zukhaili*, dan lain-lain.

Dengan demikian, para kiai telah mengantisipasi perubahanan dan perkembangan yang terjadi di masyarakat. Mereka menyadari bahwa kebutuhan manusia dan proses perubahan itu terus bergulir secara cepat. Kalau perubahan masyarakat tidak direspon sudah barang tentu akan banyak persoalan yang mauquf. Dan kalau sampai ada persoalan yang mauquf, sebagai pemimpin agama mereka merasa berdosa. Dalam hal ini, mereka bisa menerima metode yang baru dalam rangka membumikan "misi pokok syariat" (*maqashid al-syari'ah)*, yang meliputi lima hal, yaitu (1) melindungi agama (*hifdh al-din*), (2) melindungi jiwa dan keselamatan fisik (*hifdh al-nafs*), (3) melindungi kelangsungan keturunan (*hifdh al-nasl*), (4) melindungi rasio (*hifdh 'aql*), dan (5) melindungi harta benda (*hifdh al-mal*).

Rumusan lima misi pokok ini memberikan pemahaman bahwa Islam tidak mengkhususkan perannya hanya dalam aspek penyembahan kepada Tuhan secara terbatas pada serangkaian perintah dan larangan. Dalam kerangka inilah, para kiai meyakini bahwa semua aspek kehidupan manusia harus direspon dengan meletakkan kemaslahatan sebagai bahan pertimbangan. Karena hanya dengan menjaga stabilitas kemaslahatan inilah tugas-tugas peribadatan dapat dilaksanakan dengan sempurna. Dan kelima misi pokok syariat

tersebut adalah nilai-nilai unversal yang selalu dijunjung tinggi dalam konteks supremasi hukum. Dengan begitu, keputusan-keputusan *Bahtsu al-Masail* tidak kehilangan relevansi dengan semangat keadilan, kebebasan, persamaan derajat di depan hukum, perlindungan hukum kepada masyarakat yang tidak seagama, dan bahkan dengan semangat demokrasi dan pluralisme.

Gagasan-gagasan pluralisme, kesetaraan dan toleransi merupakan ide-ide etik dari diskursus *civil society* yang di Indonesia saat ini memang membutuhkan pijakan keagamaan untuk meningkatkan kualitas hidup manusia.

2.7.4. Contoh Penerapan Bahtsu al-Masail

2.7.4.1. Kasus Pencalonan Gus Dur sebagai Presiden

Pada minggu terakhir bulan Agustus 1999, "poros tengah" yang dimotori Amien Rais sepakat untuk mencalonkan Gus Dur sebagai kandidat presiden sebagai representasi kepentingan politik Islam setelah jatuhnya Habibie. Menyadari dirinya dicalonkan sebagai presiden. Gus Dur tidak langsung menjawab secara pasti, namun ia menyerahkan keputusannya kepad para kiai.

Pada tanggal 31 Agustus 1999, para kiai mengadakan pertemuan (*halaqah*) di Pesantren Langitan Tuban Jawa Timur. Ternyata *halaqah* tersebut hanya diisi dengan doa istighatsah dan memutuskan agar para kiai melakukan sembahyang istikharah dahulu. Hal itu diputuskan karena mereka belum percaya kalau Amien Rais tulus untuk mencalonkan Gus Dur. Halaqah berikutnya bertempat di Pesantren Buntet Cirebon Jawa Barat pada 27 September 1999. Dalam halaqah tersebut hadir antara lain KH. Abdullah Faqih dari Langitan Tuban, KH. Abdullah Abbas Buntet Cirebon, KH. Sahal Mahfudz Kajen Pati,

KH. Muchith Muzadi Jember, KH. Imron Chamzah Sepanjang Sidoarjo, KH. Aziz Masyhuri Denanyar Jombang, KH. Ali Mashuri Tulangan Sidoarjo, KH. Fahrudin Masturo Tipar Sukabumi.

Halaqah belum bisa mengambil jawaban final, karena mereka berbeda pendapat tentang hal tersebut. Bagi para kiai yang menolak pencalonan tersebut mengambil dasar antara lain :

1. Hadits Rasul SAW '' Para ulama adalah kepercayaan para rasul atas hamba-hamba-Nya selama mereka tidak bergaul dengan para penguasa. Tetapi kalau bergaul dengan mereka dan berbuat demikian, maka sungguh mereka telah *berkhianat* kepada para rasul dan para hamba Allah. Maka takutlah kamu dan hindarilah mereka (para penguasa itu)'' (*al-'ulama umanau al-rusul 'ala 'ibadillah ta'ala ma lam yukholithu al-salathin, fain kholathu hum wa fa'alu dzalik faqad khanu hum fakhdzar hum wa i'tazilu hum*).

2. Kitab Majmu' dalam bahasa Jawa karangan K. Shaleh Darat Semarang, yang menegaskan : ''*Ulama yang menjadi pejabat pemerintah adalah orang-orang yang terhina dan tertipu*''.

3. Mereka juga ragu atas ketulusan Amien Rais dan poros tengah untuk mencalonkan Gus Dur. Dan jika ragu terhadap sesuatu pada dasarnya tidak boleh diteruskan, sesuai dengan kaidah hukum ''Sesuatu yang masih meragukan tidak bisa mengalahkan sesuatu yang sudah meyakinkan'' (*al-yaqin la yuzal bi al-syak*).

4. Hadits yang artinya ''*Jika kamu mendengar kabar ada sebuah gunung telah berpindah tempat, maka percaiyalah. Tetapi jika ada berita mengenai sesorang yang telah berubah dari kebiasaannya (keluar dari tabiat aslinya), maka sebaiknya kamu tidak usah mempercayainya*''.

5. Para kiai menganalogikan pencalonan Gus Dur oleh poros tengah dengan rekayasa politik Mu'awiyah pada periode awal Islam yang berhasil menipu daya Husein bin Ali untuk bermigrasi dari Madinah menuju Irak.

Sedangkan para kiai yang bisa menerima lamaran tersebut, mereka mengajukan beberapa alasan sebagai berikut :

1. Keterangan kitab Is'adu al-rafiq jilid 2 halaman 31 ''Janganlah para ulama itu mondar-mandir untuk menemui para penguasa dalam rangka mencari kekuasaan dunia, kecuali ada hajat dan dalam keadaan darurat atau demi mewujudkan ke-

maslahatan agama dan kebaikan dunia" (*wa an la yakun mutaraddidan 'ala al-salathin wa ghairihim min arbabi al-riyasah fi al-dunya illa lihajah wa dlarurah au mashlahah diniyyah rajihah 'ala al-mafsadah).*

2. Kekuasaan pemerintahan adalah bagian dari pada pengamalan agama. Dan misi pokok agama bisa terlaksana dengan baik bila terdapat kepemimpinan yang baik dalam suatu negara. *Menurut Imam al-Ghazali* dalam kitab *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* halaman 135 dijelaskan : "Agama akan terselenggara dengan baik, jika memenuhi dua hal, yaitu pengetahuan dan ibadah. Kedua hal tersebut tidak akan berjalan dengan baik kecuali ditunjang oleh (1) kesehatan yang baik, (2) stabilitas keamanan, (3) terpenuhinya kebutuhan dasar kehidupan seperti sandang, pangan dan papan. Berdasarkan kepentingan itu al-Ghazali menyatakan bahwa keberhasilan tujuan agama hanya dapat berhasil dengan penataan dunia yang baik. Ketertiban dunia seperti itu tidak akan berhasil tanpa adanya penguasa (*sulthan*) yang dipatuhi. Agama adalah asas sedangkan penguasa adalah penjaganya. Segala sesuatu tanpa asas akan runtuh, dan apapun tanpa penjaga akan sia-sia".

3. Penjelasan Abdullah bin Mu'adz : "*Kekuasaan akan langgeng bila ditopang oleh agama . dan agama akan kuat bila ditopang oleh kekuasaan*".

Pada tanggal 8 Oktober 1999, para kiai mengadakan *halaqah* lagi di kantor PBNU Jakarta untuk mengambil keputusan dari pencalonan tersebut. Ternyata, secara hukum Fikih mereka masih terbelah pendapatnya untuk menerima atau menolaknya. Karena mereka terlihat sangat berhati-hati (*ikhtiyath)* sebagaimana karakteristik ulama, maka keputusannya bisa menerima pinangan tersebut setelah mereka akan melakukan sembahyang *istikharah* dahulu. Bila hasilnya cukup baik maka mereka akan menerima secara final dan mendukung pencalonan dimaksud.

Pada tanggal 10 Oktober 1999, para kiai kembali mengadakan *halaqah* di Pesantren Langitan Tuban, dan dalam forum tersebut mereka bisa menerima "*niat baik*" poros tengah untuk mengajukan Gus Dur sebagai calon presiden, walaupun keputusan tersebut tidak bulat. Karenanya mereka masih menyisakan catatan bahwa keputusan tersebut akan dipertimbangkan terakhir pada satu hari sebelum datangnya hari "H". Sebagaimana

diketahui, tepat tanggal 20 Oktober 1999 Gus Dur terpilih menjadi presiden mengalahkan Megawati Soekarno Putri.

2.7.4. 2. Hukum Wanita Menjadi Presiden

Pada tanggal 10 Juli 1999 Pimpinan Wilayah Lajnah Bahtsu al-Masail Nahdlatul Ulama Jawa Timur menyelenggarakan *halaqah* di Pesantren Hidayatu al-Mubtadiin Lirboyo Kediri. Agenda yang dibahas adalah tentang bagaimana hukum wanita yang menjadi presiden. Hal itu dilakukan karena munculnya berbagai pertanyaan dari masyarakat yang diajukan kepada Nahdlatul Ulama Wilayah Jawa Timur, sehubungan dengan kemenangan PDI Perjuangan dalam Pemilu legislatif. Dan, menurut informasi yang kuat PDI Perjuangan kemungkinan besar akan mengajukan Megawati Soekarno Putri menjadi calon Presiden Republik Indonesia.

Setelah mengadakan pembahasan selama sehari, para kiai berbeda pendapat tentang hukum boleh dan tidaknya perempuan menjadi presiden menurut Islam.

Kelompok yang berpendapat bahwa ''hukumnya haram'' mengajukan dasar-dasar sebagai berikut :

1. Surat al-Nisa' 34 ''laki-laki itu pemimpin bagi wanita'' (*al-rijalu qowwamu na 'ala al-nisa'*).
2. Hadist riwayat Imam al-Bukhari ''Tidak akan sukses kaum yang menyerahkan urusan negara kepada wanita'' (*lan yuflihu qaumun wallau amrohum imraatan).*
3. Mayoritas (*jumhur al-'ulama'*) ulama empat - Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali - semuanya berpendapat haramnya ''Khalifah'' atau ''al-Imam al-A'dham'' dijabat oleh wanita.

Sedangkan kelompok yang berpendapat bahwa ''hukumnya boleh'' mengajukan

1. Sebab turunnya ayat al-Nisa' 34 menunjukkan bahwa ayat itu dalam konteks urusan keluarga. Diriwayatkan bahwa Habibah bintu Zaid istri Sa'ad bin Rabi' melakukan *nusyuz* (durhaka, menetang keinginan Sa'ad untuk bersetubuh). Lalu ditampar oleh Sa'ad.Kasus keluarga ini dilaporkan kepada Rasul SAW. Beliau memutuskan untuk menghukum *qishas* (balasan setimpal) kepada Sa'ad. Tetapi ketika Habibah dan ayahnya melakukan *qishas* Nabi memanggil keduanya, seraya mengabarkan tentang turunnya surat al-Nisa' 34 tersebut, dan sekaligus Nabi meralat perintah balasan *qishas*. Dari riwayat ini bisa disimpulkan bahwa keharaman kepemimpinan wanita diterapkan dalam urusan keluarga (domestik). Apalagi ayat tersebut tidak menggunakan kalimat perintah (*shighat al-amr*). Namun hanya menggunakan kalimat berita (*kalam khabar*), sehingga hukum wajib atau haram memiliki kadar yang kurang efektif.

2. Hadits al-Bukhari diatas bersifat kasuistik, yaitu berlaku pada ratu Buran yang terkenal sangat bodoh. Menurut Imam al-'Asqalani dalam kitab *Fathu al-bari* jilid 13 halaman 55-58, bahwa sebab sampainya (*asbabu al-wurud*) dari hadits tersebut berkenaan dengan kurir Nabi yang bernama Abdullah ibnu Khudzaifah. Ia diutus Nabi untuk menyampaikan surat ajakan masuk Islam kepada raja Persia Anusyirwan ayah Buran. Dengan sinis raja itu merobek surat Nabi. Setelah beberapa waktu sebelum meninggal dunia, ia menyerahkan tahta kerajaan kepada putrinya tersebut. Hal itu dilakukan karena ia tidak mempunyai anak laki-laki. Mendengar Buran menjadi ratu Persia, Nabi langsung menyampaikan hadits diatas.

3. Terhadap pendapat *jumhur ulama*, kelompok ini mengajukan dasar bahwa yang mereka haramkan adalah jabatan *Khalifah* atau *Imam al-A'dham*. Pada hal jabatan presiden Indonesia tidak sama dengan jabatan itu. *Khalifah* atau *Imam al-A'dham* adalah jabatan yang meliputi ketiga bidang pemerintahan, yaitu legislatif, ekskutif dan yudikatif. Sedangkan jabatan presiden hanya satu bidang, yaitu ekskutif saja. Lebih dari itu, apabila sistem *khilafah* yang dipedomani, maka diseluruh dunia Islam tidak boleh ada dua khalifah. Keterangan ini banyak dijumpai dari hampir semua kitab, antara lain *al-Fiqhu al-Islami wa adillatuh* jilid 6 halaman 621, karya Zuhaili ''Imam al-A'dham atau Khalifah atau Amir al-mukminin adalah induk dari keseluruhan komunitas umat Islam yang tersebar di seluruh belahan dunia dan ia adalah pemerintahan kesultanan yang paling tinggi'' (*al-imamah al 'udhma au al-khilafah au imaratu al-mukminin kulluha tuaddi ma'nan wahidan wa tadullu 'ala wa dhifah wahidah, hiya al-sulthah al-hukumiyah al-'ulya)*. Dasar kitab lain adalah kitab *Hikmatu al-tasyri' wa falsafatuh* li al-Zurjani jilid 2 halaman 230 ''Allah memerintahkan kepada kita untuk bersatu, dan tidak ada persatuan kecuali kita menghadapkan wajah kita kepada khalifah yang satu,

yang menguasai seluruh negeri-negeri Islam"(*wallah ya'muruna bi al-ittihad wala ittihada illah idza aujahna wujuhana nahwa khalifah wahid yakun 'ala jami'i al-bilad al-Islamiyah)*. Demikian pula bisa dijumpai keterangan dalam kitab Imam al-Mawardi *al-Ahkam a-sulthaniyah wa al-wlayah al-diniyah* halaman 23 "adalah tidak diperbolehkan adanya berbilang khalifah dasuatu zaman dan di satu tempat" (*wa la yajuzu ta'addud al-aimmah fi zaman wahid wa makan wahid)*.

Berdasarkan alasan diatas, para kiai ini berpendapat bahwa jabatan presiden hanya disamakan dengan jabatan *qadli* atau *hakim* yang menurut Imam Abu Hanifah wanita diperbolehkan menjadi *qodli* untuk memutuskan perkara harta (*waqala Abu Hanifah yajuzu an takun al-mar ah qadliyan fi al-amwal)*. Bahkan Imam al-Thabari membolehkan wanita menjadi hakim dalam segala hal (*qal al-Thabari yajuzu an takun al-mar ah hakiman fi kulli syai')*.Kedua alasan ini terdapat dalam kitab Ibnu al-Rusyd, *Bidayatu al-Mujtahid* jilid 2 halaman 344.

Dan terdapat satu syarat yang paling sulit dipenuhi jika sistem khilafah yang harus diterapkan pada zaman sekarang, yaitu bahwa seorang *khalifah* harus keturunan langsung dari suku Quraisy sebagaimana keterangan hadits Nabi "*al-aimmah min quraisyin*".

Akhirnya, karena terjadi perbedaan yang cukup tajam tentang boleh dan tidaknya wanita menjadi presiden, para kiai yang menjadi tim perumus mengambil keputusan yang dinilai mengambang tentang masalah tersebut, walaupun sebenarnya mereka cenderung memilih hukum bolehnya wanita menjadi presiden. Tim perumus tersebut terdiri dari KH.M. Imron Chamzah, KH. A. Muchith Muzadi, KH.M. Subadar, KH. Anwar Iskandar, KH. Hasyim Abbas, KH. Imam Ghozali Said, KH. Muhyiddin A. Shamad, dan KH. Afifudin Muhajir. Adapun secara rinci keputusannya adalah sebagai berikut :

"Kepemimpinan nasional termasuk hal yang wajib hukumnya, dan mutlak diperlukan untuk tegaknya pemerintahan demi kemaslahatan umat. Agar kepemimpinan nasional itu dipatuhi rakyat Indonesia yang mayoritas beragama Islam, maka figur pimpinan nasional (presiden) harus memenuhi syarat-syarat sebagaimana dituntut adanya dalam syariat Islam. Berdasarkan pengamatan terhadap figur-figur yang dicalonkan oleh parpol-parpol hasil pemilu bulan Juni 1999, terdapat indikasi bahwa dalam diri mereka terdapat kekurangan persyaratan yang digariskan oleh norma syariat. Oleh karena itu harus diusahakan agar memilih presiden yang kekurangan persyaratannya paling sedikit. Dengan demikian, bila figur presiden yang terpilih dalam Sidang Umum MPR 1999 yang akan datang ternyata tidak memenuhi persyaratan, maka presiden tersebut

tergolong ''dalam kondisi darurat dengan kekuasaan defakto'' (*mutawali al-dloruri bi al-syaukah*).

Sehubungan dengan keputusan diatas, para kiai mengajukan dua syarat pokok. (1). Presiden harus berkemampuan (*al-quwwah*) dan memiliki integritas kepribadian (*al-amanah*). (2). Presiden bertanggung jawab untuk mengupayakan wujudnya kesejahteraan rakyat baik di dunia maupun di akhirat.

BAB 3

KIAI DAN NASIONALISME : PEMAHAMAN KIAI TENTANG NASIONALISME

3.1. Pengantar

Dalam bab ini akan dikemukakan data-data yang muncul di lapangan. Data-data tersebut berkaitan dengan latar belakang kehidupan mereka dan pemahamannya tentang nasionalisme, aspek historis nasionalisme, Pan Islamisme, pandangan mereka tentang hubungan antara agama dan negara, dan bagaimana mereka memaknai masalah-masalah kontemporer yang berhubungan erat dengan wacana nasionalisme. Jadi, bab ini merekam beberapa pemahaman tersebut dan mencoba mengaitkannya dengan proses aplikasi tindakan yang sudah mereka lakukan selama ini. Aplikasi dimaksud adalah dalam konteks faktor apa saja yang melatarbelakangi konstruksi sosial mereka tentang nasionalisme. Dialektika dari beberapa masalah diatas, kemudian menghasilkan model dinamika hubungan antara agama dan negara yang akan menjadi tolok ukur tentang kuat dan tidaknya integrasi bangsa menuju kokohnya nasionalisme Indonesia.

3.2. Latar Belakang Pendidikan, Ekonomi, Sosial, dan Politik Kiai

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa subyek penelitian ini adalah 9 kiai yang terlibat langsung pada forum *Bahtsu al-Masail* Nahdlatul Ulama Jawa Timur. Ternyata semua dari para kiai tersebut telah menamatkan pendidikannya di pesantren-pesantren Jawa Timur dan Jawa Tengah. Kemudian sebagian dari mereka meneruskan pendidikan agamanya di Timur Tengah khususnya di Arab Saudi. Sebagai pengasuh pesantren, maka secara ekonomi mereka tidak mendapatkan kesulitan untuk menutup kebutuhan hidupnya.

Sebab pada umumnya hampir semua kiai setiap malam selalu mendapatkan undangan untuk menyampaikan ceramah (*mau'idhah hasanah*) dalam berbagai acara seperti hajatan pengantin, khitanan, ceramah halal-bihalal, maulid Nabi, acara Isra'-Mi'raj, peringatan tahun baru Islam, hari ulang tahun kematian (*khaul*), wisuda (*haflah*) pesantren, dan sebagainya. Di sisi lain, setiap hari selalu ada wali santri yang datang untuk menjenguk anaknya, dan biasanya mereka mengharuskan dirinya untuk menhadap (*sowan*) kepada kiai, dan sebelum pulang mereka menyempatkan "*bersalam tempel*" atau memberikan sejumlah uang kepada kiai sebagai pengasuh pesantren.

Untuk mendeskripsikan gambaran yang agak riil tentang latar belakang masing-masing kiai, maka berikut akan disajikan deskripsi singkat mengenai biografi mereka yang berkaitan dengan latar belakang pendidikan, sosial, politik, dan ekonomi. Setelah itu, barulah peneliti mengemukakan data-data lapangan yang berhasil ditemukan dari subyek penelitian, yaitu hal-hal yang berkaitan dengan pemahaman mereka tentang nasionalisme pasca jatuhnya rezim Orde Baru.

3.2.1. KH. Yasri Marzuki

Ia adalah anak seorang kiai yang lahir di sebuah desa di kabupaten Situbondo 45 tahun yang lalu. Sejak kecil ia telah belajar agama kepada ayahnya dan para kiai di desanya. Setelah menamatkan sekolah tingkat dasar dan madrasah di desanya ia dikirim orang tuanya belajar agama di pesantren Lirboyo Kediri selama 10 tahun. Pendiri pesantren Lirboyo adalah KH. Abdul Karim, yang ketika belajar agama di Makah seangkatan dengan KH. Hasyim Asy'ari pendiri jam'iyyah Nahdlatul Ulama yang memiliki rasa nasionalisme yang sangat kuat. Putera pertama beliau KH. Abdul Wahid Hasyim adalah salah satu dari

Panitia Sembilan yang merumuskan Pancasila sebagai dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Selama di Lirboyo KH. Yasri Marzuki terkenal sebagai santri yang rajin dan sangat cerdas. Karena kemampuannya dalam menguasai pengetahuan agama dan kitab kuning sangat menonjol, ia diangkat pengasuh pesantren untuk ikut mengajar di Lirboyo sampai saat sekarang. Seperti biasanya para kiai selalu menjodohkan santri yang pandai dengan salah seorang anak kiai agar kelak bisa meneruskan pendidikan pesantren mertuanya. Dalam konteks inilah lalu ia dikawinkan dengan anak seorang kiai dari desa Petuk Kediri yang berjarak kurang lebih 5 kilometer kearah selatan dari pesantren Lirboyo, dan saat ini dialah yang menjadi pengasuh pesantren Petuk tersebut.

Kedudukannya sebagai salah satu pengajar di Lirboyo inilah yang menghantarkannnya dipilih sebagai salah satu anggota *Lajnah Bahtsu al-Masail* Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur sejak awal tahun 1992. Dan sejak tahun 1997 ia dipilih menjadi ketua Lajnah tersebut sampai sekarang, bahkan saat ini ia merangkap menjadi ketua Lanjah yang sama di level Pengurus Besar Nahdlatul Ulama Jakarta. Karena rangkap jabatan tidak diperbolehkan oleh organisasi, maka mulai bulan Agustus 2005 sebagai ketua *Lajnah Bahtsu al-Masail* Nahdlatul Ulama Jawa Timur ia diganti oleh kiai yang lain.

Seperti diketahui pesaantren Lirboyo pada masa Orde Baru adalah pendukung kuat PPP (*Partai Pesatuan Pembangunan*). Karenanya orientasi dan afiliasi politik para santri pada umumnya mengikuti jejak para kiai pengasuh pesantren. Namun ketika rezim Orde Baru jatuh, maka para kiai Lirboyo secara gigih ikut serta membidani lahirnya PKB (*Partai Kebangkitan Bangsa*). Dalam perspektif inilah KH. Yasri Marzuki terpilih sebagai salah satu anggota Dewan Syuro PKB kabupaten Kediri sampai sekarang.

Sebagai seorang kiai maka sumber penghasilannya berasal dari mengajar di berbagai pesantren dan memberikan pengajian umum dari kampung ke kampung atas undangan masyarakat. Namun, penghasilan yang paling banyak ia peroleh dari penerbitan buku-buku agama dan kitab kuning. Bahkan usaha penerbitan inilah yang ia tekuni sampai hari ini. Lebih dari itu, ternyata ia juga memiliki beberapa hektar bidang sawah yang ia pekerjakan kepada para santri dan masyarakat sekitarnya dengan sistem bagi hasil. Disamping itu, ia memiliki Wartel, toko pracangan dan kelontong untuk memenuhi kebutuhan pokok para santri setiap hari.

3.2.2. KH. Syaifudin

Ia lahir di sebuah desa di kabupaten Purworejo Jawa Tengah tahun 1964. Setelah menamatkan pendidikan dasar di desanya, lalu ia masuk di SMP Negeri, dan setelah lulus ia pergi ke Jakarta untuk merantau beberapa tahun. Setelah itu ayahnya mengirimnya ke pesantren Lirboyo Kediri selama 8 tahun. Karena ia tergolong santri yang cerdas, maka ia diangkat oleh pengasuh pesantren untuk ikut mengajar di Loiboyo selama beberapa tahun. Pada tahun 1991 ia dikirim pengasuh pesantren Lirboyo untuk membantu mengajar di pesantren Zainul Hasan Genggong Pronolinggo. Dari pesantren Gengong inilah yang menghantarkannya diambil menantu oleh salah seorang kiai pengasuh pesantren *Roudlotu al-Muta'allimin* Wonoasih kota Probolinggo. Saat ini dialah yang menngantikan mertuanya sebagai pengasuh utama pesantren tersebut.

Kiai Syaifudin tergolong individu yang selalu ingin belajar, sehingga ketika mengajar di Genggong ia juga mengikuti kuliah di STAI (*Sekolah Tinggi Agama Islam*) Genggong dan mendapatkan Drs. (*Dotorandus*) dalam ilmu pendidikan Islam (*Tarbiyah*).

Bahkan, sampai saat ini ia masih tercatat sebagai mahasiswa program strata dua (S2) di sebuah Perguruan Tinggi swasta di Surabaya.

Karena interaksi pesantren Lirboyo dan Genggong dengan pengurus wilayah Nahdlatul Ulama Jawa Timur sangat intensif, maka sejak ia berada di Genggong sudah menjadi anggota *Lajnah Bahtsu al-Masail* Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur. Kemudian setelah Konperensi Wilayah Nahdlatul Ulama tahun 1997 di pesantren Al Falah Ploso Mojo Kediri, ia terpilih sebagai salah satu wakil sekretaris (*wakil katib*) jajaran syuriyah wilayah. Kedudukan inilah yang akhirnya menghantarkannya terpilih menjadi salah satu anggota fraksi PKB (*Partai Kebangkitan Bangsa*) DPRD propinsi Jawa Timur periode 1999 sampai 2004.

Sebagai seorang kiai yang tergolong intelek (*well educated*) dan berpengetahuan luas di kawasan Probolinggo, maka hampir setiap malam ia mendapatkan undangan untuk memberikan ceramah agama dari kampung ke kampung, bahkan seringkali ia memberikan pengajian di kota-kota lain di Jawa Timur. Disamping itu ia juga masih aktif memberikan kuliah agama di STAI (*Sekolah Tinggi Agama Islam*) Zainul Hasan Genggong. Lebih dari itu sumber penghasilan lainnya berasal dari 2 hektar sawah di kecamatan Gending Probolinggo, yang selalu ia tanami brambang dan menambah penghasilan yang cukup lumayan bagi keluarganya. Namun, yang menarik ternyata ia masih memiliki beberapa rumah di kota Probolinggo yang ia kontrakkan kepada orang yang membutuhkan secara tahunan. Ia juga menekuni bisnis jual beli rumah, dan yang tidak ketinggalan adalah perhatiannya terhadap usaha jasa transportasi dengan memiliki 2 unit mobil Izuzu Bison dengan trayek Probolinggo - Situbondo. Semua usaha ekonomi tersebut disamping untuk mencukupi kebutuhan keluarga, juga untuk mengembangkan pesantrennya.

3.2.3. KH. Syahid

Ia dilahirkan tahun 1972 di pinggiran kota Banyuwangi yang secara kultural adalah warga Nahdlatul Ulama. Karenanya, setelah pagi hari belajar di SDN (*Sekolah Dasar Negeri*), pada sore harinya ia belajar agama di MINU (*Madrasah Ibtidaiyah Nahdlatul Ulama*) di kampungnya. Setelah belajar agama di pesantren *Nahdlatu al-Thullab* Banyuwangi selama 2 tahun, ia dikirim ayahnya untuk lebih mendalami agama secara intensif di pesantren *Hidayatul Mubtadiin* Lirboyo Kediri selama 6 tahun. Tamat dari pesantren Lirboyo, ia meneruskan kuliah di Fakultas Tarbiyah IAI (*Institut Agama Islam*) Ibrahimi Asembagus Sukorejo Situbondo dan baru bisa menyeleseikannya di STAI (*Sekolah Tinggi Agama Islam*) Zainul Hasan Genggong Pajarakan Probolinggo.

Tamat dari Genggong ia melangsungkan perkawinan dengan seorang wanita di kawasan kecamatan Benowo Surabaya. Ketika pada tahun 1997 *Lajnah Bahtsu al-Masail* Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur membutuhkan seorang sekretaris yang harus bertempat tinggal di Surabaya, maka beberapa pengurus wilayah yang berasal dari pesantren Lirboyo Kediri memilihnya untuk menempati jabatan tersebut sampai sekarang.

Disamping itu, ia juga tertarik terjun ke dunia politik praktis sehingga sampai saat ini ia masih tercatat sebagai Ketua Dewan Syura PKB (*Partai Kebangkitan Bangsa*) Pengurus Anak Cabang (PAC) kecamatan Benowo Surabaya.

Adapun mengenai latar belakang ekonominya, ia hanya mengandalkan mengajar di sebuah SDI (*Sekolah Dasar Islam*) dalam naungan Yayasan Pendidikan Islam yang ia pimpin sendiri. Sekolah tersebut berada di kawasan Benowo kota Surabaya. Namun, pada malam hari – seperti umunya para kiai – seringkali ia juga mendapatkan undangan untuk mengisi pengajian agama baik di kawasan Surabaya maupun luar kota.

3.2.4. KH. Misbah Abrar

Ia dilahirkan 54 tahun yang lalu di kawasan urata kota Surabaya. Sebagai anak seorang kiai, disamping pagi hari belajar di sekolah dasar umum, pada sore dan malam hari ia belajar agama kepada ayahnya sendiri KH. Abdul Ghani yang memiliki sebuah pesantren di kecamatan Kenjeran Surabaya. Setelah tamat dari sekolah dasar di Surabaya ayahnya mengirimnya belajar agama di pesantren *Salafiyah* Sidogiri Pasuruan selama 6 tahun. Tamat dari *Madrasah Miftahul Ulum* Sidogiri, ia meneruskan belajar mendalami membaca kitab kuning secara intensif di pesantren Lasem Rembang Jawa Tengah selama 4 tahun. Setelah itu ia belajar agama secara khusus tentang Ilmu Hadits kepada DR. al-Sayyid Muhammad al-Alawi al-Maliki Makah selama satu tahun.

Setelah merasa ilmu agamanya cukup, ia pulang ke Surabaya. Sebagai anak seorang kiai serta alumni dari beberapa pesantren, maka beberapa tahun setelah melangsungkan perkawinan ia mendirikan sebuah pesantren *Miftahussunnah* di Kedung Tarukan Surabaya. Bersamaan dengan pendirian pesantren tersebut ia mulai aktif di kepengurusan Nahdlatul Ulama cabang Surabaya, dan pernah terpilih sebagai Rais Syuriyah Nahdlatul Ulama cabang Surabaya periode tahun 2000 – 2005. Sebelum turun dari jabatan Rais Syuriyah di Surabaya ia merangkap sebagai salah satu Wakil Rais Syuriyah Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur sampai sekarang ; disamping jabatannya sebagai salah satu Wakil Ketua MUI (*Majlis Ulama Indonesia*) propinsi Jawa Timur sampai saat ini.

Tentang kiai ini, ada kasus yang menarik untuk diperhatikan dalam konteks perubahan pemikiran keagamaannya. Pada awal ia masuk di jajaran kepengurusan Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur, sangat nampak kalau pemikirannya cenderung "tekstual normatif" dan relatif eksklusif. Hal itu terbukti ketika ia tidak setuju dengan

tindakan peneliti sebagai ketua pengurus wilayah Nahdlatul Ulama Jawa Timur yang memprakarsai acara do'a bersama dengan lintas agama untuk keselamatan bangsa. Do'a bersama waktu itu dilakukan bersama dengan beberapa pemuka agama di Jawa Timur, bahkan ikut pula pemuka kelompok Penghayat Aliran Kepercayaan. Namun ternyata model pemahaman keagamaan yang tekstual normatif tersebut saat ini sudah berubah secara signifikan. Hal itu terbukti dengan pandangannya yang membolehkan wanita menjadi presiden. Bahkan menjelang pemilihan presiden secara langsung pada pertengahan tahun 2004, ia menulis makalah tentang konsep koalisi (*al-hifl*) dalam pandangan Islam. Dalam tulisannya ia membela KH. Hasyim Muzadi yang bersedia diajukan sebagai calon Wakil Presiden oleh Megawati Soekarno Puteri. Dalam pandangannya, kesediaan Ketua Umum PBNU (*Pengurus Besar Nahdlatul Ulama*) itu dari sisi agama bisa dibenarkan dengan dua alasan. *Pertama*, pada dasarnya wanita boleh menjadi prsiden, karena tidak ada dalil yang secara tegas melarangnya, baik dari al-Qur'an maupun al-Hadits. *Kedua*, kesediaannya mendampingi Megawati adalah upaya mempertahankan misi "kebangsaan" yang telah ditetapkan oleh para kiai Nahdlatul Ulama.

Sebagaimana diketahui bahwa pada Muktamar nahdlatul Ulama ke 11 tahun 1936 di Banjarmasin, para pendiri Nahdlatul Ulama menetapkan bahwa jika Indonesia merdeka, tidak harus ditetapkan sebagai negera Islam (*dar al-Islam*), tetapi negara Pancasila atau bisa dinisbahkan sebagai negara damai (*dar al-shulh*) yang didirikan atas dasar pluralitas. Akhirnya, penetapan negara Pancasila tersebut secara tegas diputuskan dalam Muktamar Nahdlatul Ulama ke 27 tahun 1984 di pesantren Salafiyah Syafi'iyah Situbondo yang menyatakan bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 adalah upaya final umat Islam mendirikan sebuah negara.

3.2.5. KH. Abdurrauf Najib

Ia dilahirkan di sebuah desa di kabupaten Sampang Madura tahun 1963. Seperti umumnya orang Madura yang sangat agamis, maka pada pagi hari ia mengikuti pendidikan formal di sekolah dasar negeri, pada sore hari ia belajar agama di madrasah khusus (*diniyyah*) untuk menekuni membaca al-Qur'an, tata-cara melakukan sembahyang, dan mempelajari dasar-dasar pengetahuan Islam. Setelah lulus sekolah dasar, ia meneruskan belajar agama di pesantren Salafiyah Sidogiri Pasuruan selama 6 tahun. Kemudian, ia pindah ke pesantren Darurrahman Jakarta untuk mengajar ilmu agama selama 2 tahun. Selama di Jakarta ia juga meneruskan belajar pengetahuan Islam dan bahasa Arab di LIPIA (*Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab*) Jakarta selama 2 tahun.

LIPIA Jakarta adalah institusi pendidikan yang merupakan salah salah satu cabang dari Universitas Imam Muhammad bin Saud Riyadh Saudi Arabia. Karena ia tergolong mahasiswa yang lulus dengan predikat terbaik (*mumtaz*) dari LIPIA, maka dengan biaya universitas ia diperkenankan untuk meneruskan studi agama di Universitas Imam Muhammad bin Saud Riyadh selama 3 tahun sehingga mendapat gelar LC (*Lisanus*), yaitu gelar yang setara dengan strata satu (S1) di Indonesia.

Setelah pulang ke Indonesia tahun 1990, barulah ia melangsungkan pernikahan dengan seorang wanita asal Surabaya. Keadaan inilah yang menyebabkannya ia bertempat tinggal di Surabaya dan sekaligus mendirikan sebuah pesantren yang dianamakan Nurul Huda di kawasan utara kota Surabaya. Sebagai pesantren yang berafiliasi kepada jam'iyah Nahdlatul Ulama, ia menerima tawaran jabatan salah satu wakil Rais Syuriyah Nahdlatul Ulama cabang Surabaya dan merangkap sebagai anggota *Lajnah Bahtsu al-Masail* Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur. Disamping itu, ia juga tercatat sebagai anggota

Komisi Fatwa MUI (*Majlis Ulama Indonesia*) propinsi Jawa Timur. Perkembangan terakhir di jajaran kepengurusan Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur mulai bulan September 2005, ia ditetapkan menjadi salah satu wakil sekretaris (*wakil katib*) Syuriyah Nahdlatul Ulama Jawa Timur.

Adapun secara ekonomi penghasilan kiai ini berasal dari mengajar di IAIN (*Institut Agama Islam Negeri*) Sunan Ampel Surabaya sebagai dosen luar biasa. Pada malam hari ia memberikan pengajian agama di berbagai kawasan Jawa Timur. Ia adalah pengasuh tetap rubrik tanya jawab tentang agama Islam di berbagai media cetak dan elektronik. Lebih dari itu, ia adalah pengusaha besi tua di Surabaya. Namun, ia juga memiliki beberapa hektar sawah tambak ikan di kabupaten Sumenep Madura, serta memiliki usaha wartel di dalam komplek pesantren.

3.2.6. KH. Syarief Djambari

Ia dilahirkan di kompleks pesantren *Assunniyah* Kencong Jember 48 tahun yang lalu dari seorang kiai besar KH. Djamhari. Waktu kecil ia belajar agama dari ayahnya dan beberapa santri senior di pesantrennya, disamping ia belajar pengetahuan umum di sekolah formal pada pagi hari. Setelah itu ia dikirim ayahnya untuk belajar kitab kuning di pesantren Sidogiri Pasuruan Jawa Timur, dan terakhir tercatat sebagai santri di pesantren Salafiyah Sarang Rembang Jawa Tengah yang diasuh oleh KH. Maimun Zubair. Lepas dari Sarang ia meneruskan mendalami agama di Makah yang diasuh oleh DR. Al-Sayyid Muhammad al-Alawi al-Maliki selama 7 tahun. Pulang dari Timur Tengah ia melangsungkan pernikahan dengan salah satu adik puteri KH. Maimun Zubair sebagai pengasuh utama pesantren Sarang Rembang.

Setelah berkeluarga, ia pulang ke Kencong untuk membantu ayahnya mengajar pengetahuan agama Islam di pesantren Assunniyah, dan setelah ayahnya wafat, sekarang ia berkedudukan sebagai pengasuh utama untuk mengelola dan mengembangkan pesantren warisan ayahnya tersebut.

Sebagai Rais Syuriyah Nahdlatul Ulama cabang Kencong selama 10 tahun, maka mulai tahun 2002 ia pindah jabatan sebagai salah satu wakil Rais Syuriyah Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur. Kedudukan seperti itulah yang menyebabkan hampir setiap malam ia berkeliling di Jawa Timur untuk memberikan pengajian agama, dan sudah barang tentu mendapatkan penghasilan yang cukup lumayan untuk kehidupannya. Namun, ternyata sumber utama penghasilannya adalah percetakan *Offset* yang banyak mendapatkan pesanan dari masyarakat, mulai mencetak undangan hajatan, mencetak buku paket pelajaran, mmencetak kalender, dan sebagainya. Disamping itu, di kompleks pesantren ia memiliki toko yang menjual kebutuhan para santri mulai dari bahan makanan pokok sampai barang kelontong, bahkan toko tersebut juga dilengkapi dengan usaha wartel dan foto kopi, serta keperluan busana muslim bagi santri dan masyarakat.

KH. Syarief Djamhari tercatat sebagai ketua Yayasan STAI (*Sekolah Tinggi Ilmu Agama Islam*) "Assunniyah" yang sengaja diletakkan di luar pesantren agar tidak merusak kehidupan pesantren yang masih murni. Namun, ternyata yang tidak pernah ia tinggalkan adalah mata pencahariannya sebagai petani yang memiliki 4 hektar sawah yang berada di kawasan kecamatan Kencong Jember.

Seabagai tambahan penjelasan, bahwa pesantren Salafiyah Sarang Rembang adalah pendukung kuat PPP (*Partai Persatuan Pembangunan*) yang tetap memposisikan akidah Islam sebagai asasnya dan menolak Pancasila sebagai asas partai. KH. Maimun Zubair

sendiri adalah Ketua MPP (*Majlis Pertimbangan Partai*) dari kekuatan politik tersebut. Di sisi lain perlu dikemukakan bahwa ketika Nahdlatul Ulama menerima Pancasila sebagai asas organisasi pada Muktamar ke 27 di Situbondo tahun 1984, KH. Djamhari – ayah KH. Syarief – langsung menyatakan keluar dari Nahdlatul Ulama dikarenakan tidak setuju dengan keputusan muktamar yang diyakini bertentangan dengan ajaran Islam.

Tentang pola pemahaman keagamaan KH. Syarief Djamhari, ternyata ia memiliki pemikiran yang cenderung tekstual dan agak ekslusif serta sangat antipati terhadap pemikiran keagamaan yang modern dan liberal. Terdapat peristiwa yang menarik pada Muktamar ke 31 Nahdlatul Ulama di Asrama Haji Donohudan Boyolali bulan Nopember 2004. Begitu antinya kiai ini dengan paham liberalisme, maka dialah yang memprakarsai untuk mengumpulkan tanda tangan ratusan para kiai agar menolak orang-orang Nahdlatul Ulama yang terlibat dalam kelompok JIL (*Jaringan Islam Liberal*) untuk dimasukkan ke dalam kepengurusan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama periode 2004 – 2009. Sudah barang tentu yang ia maksudkan dengan kelompok liberal anatara lain adalah Ulil Abshar Abdalah, Masdar Farid Mas'udi, Sa'id Agil Siraj, dan sebagainya, yang diprediksi akan tetap dimasukkan dalam struktur kepengurusan yang baru.

3.2.7. KH. Masyhudi Ma'ruf

Ia dilahirklan 77 tahun yang lalu di sebuah desa di kabupaten Jepara Jawa Tengah dari keluarga seorang kiai yang cukup modern dan ternama di daerahnya. Sebagaimana layaknya anak seorang kiai, ia belajar agama dari ayahnya sendiri dan sekaligus belajar pengetahuan umum di pagi hari. Setelah lulus pendidikan dasar ia meneruskan studi di sebuah SMP (*Sekolah Menengah Pertama*) Negeri di kota Jepara. Tamat dari SMP ia

meneruskan studi ke SGHA (*Sekolah Guru Hakim Agama*) Yogjakarta sambil memperdalam agama di pesantren Krapyak yang diasuh oleh mantan Rais 'Am Nahdlatul Ulama, yaitu KH. Ali Maksum selama 4 tahun. Di kota Yogjakarta ini ia sudah terpilih sebagai Ketua Gerakan Pemuda Ansor tahun 1954 – 1957. Lulus dari SGHA ia diterima sebagai PNS (*Pegawai Negeri Sipil*) di lingkungan Departemen Agama dan ditempatkan di kota Bulangan propinsi Kalimantan Timur. Selama di kota Bulangan ia terpilih sebagai Rais Syuriyah Nahdlatul Ulama cabang Bulangan. Setelah itu ia terpilih sebagai ketua Lembaga Pendidikan Ma'arif Nahdlatul Ulama wilayah Kalimantan Timur yang berkedudukan di Smarinda. Kemudian, ia mendapatkan kesempatan untuk meneruskan tugas belajar di Fakultas Tarbiyah IAIN (*Institut Agama Islam Negeri*) cabang Malang dan setelah lulus diangkat sebagai dosen tetap di fakultas tersebut. Karena memang ia sangat aktif berorganisasi di lingkungan Nahdlatul Ulama, maka ia pernah terpilih sebagai Rais Syuriyah Nahdlatul Ulama cabang kota Malang dan sekaligus merangkap sebagai salah satu wakil katib Syuritah Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur. Di jajaran kepengurusan wilayah Nahdlatul Ulama ia berganti-ganti jabatan mulai dari wakil katib sampai wakil Rais Syuriyah. Mulai akhir tahun 199? ia terpilih sebagai Rais Syuriyah Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur sampai sekarang. Lebih dari itu, sejak tahun 2000 ia juga terpilih sebagai Ketua MUI (*Majlis Ulama Indonesia*) propinsi Jawa Timur sampai sekarang.

Sebagai seorang kiai dan sekaligus tercatat sebagai dosen di Fakultas tarbiyah IAIN Sunan Ampel cabang Malang, maka dari segi penghasilan ekonomi ia tidak mendapatkan kesulitan. Hal itu terbukti ke 9 anaknya semua lulus dari perguruan tinggi, bahkan salah satu puteranya lulusan kedokteran dari universitas Brawijaya Malang. Sampai hari ini sumber penghasilannya adalah dari dana pensiun dosen, tetapi mmenurut pengakuannya

penghasilan yang paling banyak justru ia adapatkan dari ceramah agama mulai pagi sampai malam hari di kawasan Jawa Timur. Ia melayani pengajian dari masyarakat yang paling awam sampai ceramah di berbagai kantor pemerintah. Karenanya, ia sering berkelakar bahwa profesinya saat ini adalah anggota ''DPR''. Namun, yang dimaksud bukan Dewan Perwakilan Rakyat, tetapi ''*Dinas Pengajian Rutin*''.

3.2.8. KH. Hasymi Arkhas

Ia dilahirkan 61 tahun yang lalu dalam lingkungan keluarga Nahdlatul Ulama di sebuah desa di kabupaten Pemalang Jawa Tengah. Jika pagi hari ia belajar di sekolah dasar formal di desanya, pada sore dan malam hari ia belajar agama dan membaca al-Qur'an di masjid kampungnya. Setelah lulus dari sekolah dasar ia berpindah-pindah belajar agama dari pesantren satu ke pesantren lainnya, dan akhirnya selama 6 tahun ia belajar kitab kuning di pesantren Lasem Rembang Jawa Tengah yang diasuh oleh salah satu pendiri Nahdlatul Ulama, yaitu KH. Maksum. Menurut warga nahdliyyin ia dianggap sebagai salah satu ''wali'' yang memiliki kekeramatan yang luar biasa. Lulus dari pesantren Lasem ia diterima sebagai PNS (*Pegawai Negeri Sipil*) dan ditugaskan sebagai guru di PGAN (*Pendidikan Guru Agama Negeri*) Mojokerto. Setelah mengajar beberapa tahun di PGAN Mojokerti, ia mendapatkan kesempatan tugas belajar di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya sehingga memperoleh gelar Drs. (*Doktorandus*) di bidang Ilmu Hukum Islam tahun 1972. Lulus dari IAIN Sunan Ampel ia dipindah mengajar di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel cabang Ponorogo sampai tahun 1989. Karena ia bertempat tinggal di Jombang, maka ia berpindah mengajar di Fakultas Ushuludin IAIN Sunan Ampel Surabaya. Sejak kepindahannya mengajar di Surabaya ia diajak KH.M. Imron Chamzah -

mantan Rais Syuriyah wilayah - menjadi salah satu wakil sekretaris (*wakil katib*) Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur sejak tahun 1989. Perlu dijelaskan bahwa KH.M. Imron Chamzah adalah juga alumni pesantren Lasem dimana ia belajar kitab kuning. Saat ini ia tercatat sebagai sekretaris syuriyah (*katib syuriyah*) Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur, disamping menjabat sebagai anggota Komisi Fatwa MUI (*Majlis Ulama Indonesia*) propinsi Jawa Timur sejak tahun 2001. Kiai yang sangat cerdas dan piawai memahami kitab kuning ini tergolong individu yang tidak mau berhenti belajar walaupun usianya sudah cukup tua, sebab saat ini ia sedang menyeleseikan tesis strata 2 di bidang Ilmu Islam di FAI (*Fakultas Agama Islam*) Universitas Darul Ulum Jombang.

Adapun secara ekonomi ia mendapatkan penghasilan dari gaji dosen golongan IV dan juga hasil mengajar di berbagai Perguruan Tinggi Agama Islam di kawasan Jawa Timur. Disamping itu ia sering mendapatkan undangan sebagai nara sumber dalam berbagai seminar di kawasan Jawa Timur. Namun, sebagai catatan tambahan, ia tergolong kiai yang tidak terbiasa memberikan ceramah agama di depan masyarakat umum setiap malam, walaupun kemampuan dan penguasaan ilmu agamanya sangat memenuhi syarat.

Perlu dikemukakan bahwa KH. Hasymi Arkhas ini tergolong kiai yang berpandangan sangat luas dan moderat. Ketika menghadapi pemilihan presiden secara langsung pertengahan tahun 2004, dialah satu-satunya kiai di Jawa Timur yang menulis makalah yang khusus untuk menegaskan tentang ''*bolehnya wanita*'' menjadi presiden. Karena makalahnya itu sampai muncul sebuah kelakar waktu ada seminar di IAIN Sunan Ampel Surabaya bahwa : ''*Yang mendirikan Nahdlatul Ulama adalah KH. Hasyim Asy'ari, yang membesarkannya adalah cucunya KH. Abdurrahman Wahid, tetapi yang merusak Nahdlatul Ulama adalah Hasyim Muzadi dan Hasymi Arkhas*''. Munculnya kelakar

tersebut disebabkan karena makalahnya dianggap sebagai pembelaan sekaligus dukungannya yang kuat kepada pencalonan KH. Hasyim Muzadi mendampingi Megawati Soekarno Puteri. Padahal, waktu itu KH. Abdurrahman Wahid dan keluarga besar PKB (*Partai Kebangkitan Bangsa*) justru menentang secara keras terhadap pencalonan tersebut.

3.2.9. KH. Zuhdi Zaini

Ia dilahirkan dari seorang kiai besar dan pendiri pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo tahun 1948. Ayahnya, KH. Zaini Mun'im adalah alumni pesantren Tebuireng Jombang dan kader kesayangan KH. Abdul Wahid Hasyim yang pernah menjabat sebagai Menteri Agama Republik Indonesia dan salah satu Panitia Sembilan yang merumuskan Pancasila. Karena interkasinya dengan pahlawan nasional yang memiliki konsentrasi tinggi terhadap pendidikan tersebut, maka ia termasuk kiai yang memiliki komitmen yang tinggi dalam memajukan dunia pesantren sebagai institusi pendidikan. Saat ini pesantren Nurul Jadid memiliki berbagai macam level pendidikan antara lain MINJ (*Madrasah Ibtidaiyah Nurul Jadid*), MTsNJ (*Madrasah Tsanawiyah Nurul Jadid*), MANJ (*Madrasah Aliyah Nurul Jadid*), SMP Nurul Jadid, SMA Nurul Jadid, AKPERNJ (*Akademi Keperawatan Nurul Jadid*), dan IAINJ (*Institut Agama Islam Nurul Jadid*) yang memiliki 3 fakultas, yaitu Fakultas Dakwah, Fakultas Tarbiyah, dan Fakulyas Syari'ah. Bahkan pesantren ini adalah satu-satunya pesantren yang memiliki STIK (*Sekolah Tinggi Imu Informatika Dan Komputer*) di Jawa Timur.

Sebagai anak kiai besar KH. Zuhdi Zaini sejak kecil be lajar agama kepada ayahnya sendiri. Secara berurutan ia menyeleseikan pendidikannya mulai dari tingkat dasar (*Ibtidaiyah*), menengah pertama (*Tsanawiyah*), dan menengah atas (*Aliyah*) di lingkungan

pesantren Nurul Jadid asuhan ayahnya. Lulus dari Aliyah Nurul Jadid, ia memperdalam agama dan kitab kuning di pesantren Salafiyah Sidogiri Pasuruan selama 2 tahun. Setelah itu, ia meneruskan kuliah di Fakultas Dakwah IAINJ (*Institut Agama Islam Nurul Jadid*) sehingga memperoleh gelar sarjana muda BA (*Bachelor of Art*).

Karena ia hidup di lingkungan keluarga yang sangat aktif berpartisipasi di jam'iyah Nahadlatul Ulama, maka suasana seperti itulah yang menghantarkannya aktif juga sebagai pengurus Nahdlatul Ulama mulai dari tingkat kecamatan sampai ke tingkat cabang Kraksaan kabupaten Probolinggo. Saat ini ia tercatat sebagai salah satu wakil Rais Syuriyah Nahdlatul Ulama wilayah Jawa Timur.

Kiai yang sampai saat ini menempati sebagai pengasuh utama di pesantren Nurul Jadid ini, juga tercatat sebagai PNS (*Pegawai Negeri Sipil*) dan bertugas sebagai Kepala Madrasah Aliyah Nurul Jadid yang berada di kompleks pesantren. Disamping itu ia juga mengajar mata kuliah Ilmu Hadits di beberapa fakultas di lingkungan Perguruan Tingi Agama yang diasuhnya.

Lebih lanjut, tentang sumber penghasilannya selain ia mendapatkan gaji dari pegawai negeri, ia memiliki toko di kompleks pesantren yang menyediakan kebutuhan sehari-hari para santri, mulai dari bahan makanan pokok sampai barang kelontong dan alat-alat tulis, serta busana muslim. Ia juga memiliki toko pracangan di lingkungan pasar Tanjung Paiton yang menjual segala kebutuhan masyarakat mulai bahan makanan sampai peralatan listrik.

Sebagai tambahan penjelasan, sampai saat ini jumlah santri di Nurul Jadid sebanyak 8000 (*delapan ribu*) orang, sehingga jumlah tersebut adalah pasar yang cukup besar bagi kemajuan tokonya yang memberikan penghasilan yang cukup lumayan. Lebih dari itu,

ternyata kiai ini juga memiliki beberapa hektar sawah yang ditanami padi dan polowijo sebagai tambahan untuk mencukupi kebutuhan kerluarga dan mengembangkan pesantren.

3.3. Konstruksi Sosial Kiai Tentang Nasionalisme

3.3.1. Konstruksi Sosial KH. Yasri Marzuki Tentang Nasionalisme

Menurut pendapat Yasri istilah nasionalisme maknanya sama dengan kosa-kata *al-syu'ubiyyah* dalam bahasa Arab. Di dalam al-Qur'an surat al-Hujurat 13, Allah menyatakan bahwa manusia diciptakan dari jenis laki dan perempuan, lalu Dia menjadikannya berbangsa-bangsa (*syu'uban*) dan bersuku-suku bangsa (*qabaila*).

Adapun secara historis, nasionalisme bisa dikembalikan kepada realitas sejarah pada jaman Nabi di kota Madinah. Madinah dihuni bukan hanya oleh umat Islam, atau suku-suku yang membela Nabi yang dikenal dengan kaum penolong (*Anshar*). Bukan pula hanya dihuni oleh para sahabat Nabi dari kota Makah yang disebut kaum imigran (*muhajirin*), akan tetapi Madinah juga dihuni oleh golongan dan umat beragama lain seperti orang-orang Yahudi, Nasrani, dan kaum penyembah berhala (*musyrikin*), serta kaum yang masih menyembah api (*majusi*). Semua kelompok tersebut disatukan oleh Nabi tidak menggunakan sentimen agama, karena mereka memang sudah memiliki perbedaan keyakinan, dan Nabi pun meyakini sulit untuk disatukan dengan isu agama. Kenyataan itulah yang mendorong Nabi untuk mempersatukan mereka dengan sintimen kepemilikan bersama atas kota yang mereka tempati dan bagaimana mempertahankan Madinah dari segala ancaman yang datang dari luar, baik serang fisik maupun keamanan. Lebih lanjut ia menyatakan :

''Menurut pandangan saya, semua hal tersebut menunjukan kecerdikan Nabi dalam

> memahami kebutuhan umat Islam pada saat itu. Saya katakan cerdik, karena dengan kesepakatan Madinah itu umat Islam mempunyai banyak pendukung dalam menghadapi ancaman dan serangan musuh lama Nabi dari kota Makah, jika mereka menyerang Madinah. Disamping itu, penduduk minoritas Madinah yang berlainan agama dengan akidah umat Islam merasa aman dan terlindungi. Dalam hal ini, persoalan agama menjadi tanggung jawab pribadi, sedangkan persoalan keselamatan dan keamanan Madinah menjadi tanggung jawab bersama seluruh penduduk yang bermukim di Madinah''.

Selanjutnya, nasionalisme Indonesia bagi umat Islam mendapatkan pijakannya dari semangat perjuangan para kiai sejak pada jaman penjajahan Belanda. Yasri memahami bahwa ''fatwa jihad'' yang dikeluarkan oleh KH. Hasyim Asy'ari pada bulan Oktober 1945 adalah wujud nasionalisme bangsa Indonesia. Ia juga meyakini landasan fatwa tersebut berangkat dari doktrin Islam yang mewajibkan memerangi kekejaman yang dilakukan penjajah Belanda, dan bukan semata-mata karena mereka beragama Nasrani. Jadi, dengan dikeluarkannya fatwa jihad tersebut menunjukkan bahwa para kiai sejak masa awal penjajahan Belanda telah memiliki sumbangan yang sangat berharga terhadap eksistensi nasionalisme Indonesia. Dan dalam masalah ini Yasri menolak jika dikatakan bahwa fatwa tersebut bagian dari pemanfaatan agama untuk kepentingan politik. Justru sebaliknya, realitas sejarah ini bisa dilihat sebagai fakta penguat (*ta'kid*) bahwa Islam memiliki kepedulian kepada keadaan sebuah bangsa, negara, dan masyarakat yang berada dalam penindasan bangsa lain. Karenanya, ia sangat meyakini bahwa tujuan pokok (*maqshud al-a'dham*) dari keluarnya fatwa dimaksudkan untuk kepentingan umat secara keseluruhan tanpa membedakan kepentingan kelompok tertentu. Dengan kata lain makna yang tersirat dari fatwa ini adalah dalam rangka menutup peluang adanya primordialisme suku, golongan atau agama tertentu.

Adapun, tentang hubungan agama dan negara Yasri sependapat dengan pandangan KH.Ahmad Siddiq yang menyatakan bahwa antara agama dan negara tidak bisa disatukan,

sebab keduanya memang memiliki perbedaan-perbedaan. Agama menempatkan politik dan negara sebagai alat untuk memperjuangkan misi agama, sedangkan hakikat negara adalah wadah bagi berprosesnya sesuatu kekuasaan. Dengan mendasarkan pandangan seperti itu, ia mengajukan konsep persaudaraan dalam masyarakat yang plural seperti Indonesia. *Pertama*, persaudaraan sesama manusia (*ukhuwah basyariyah*), yang memberikan panduan bagaimana kita bergaul dengan sesama umat manusia tanpa memandang faktor pembeda dari masing-masing orang seperti suku, ras, warna kulit, bahasa, agama, dan sebagaianya. *Kedua*, perasudaraan sesama umat beragama (*ukhuwah diniyah*) yang memberikan lanadasan kita untuk bersikap saling menghormati sesama umat beragama. Konsep ini bukan berarti kita harus membenarkan keyakinan agama lain, tetapi dalam konteks menghormati keyakinan mereka kepada Tuhannya, dan tentang benar salahnya dikembalikan kepada mereka sendiri. *Ketiga*, persaudaraan sesama umat Islam (*ukhuwah Islamiyah*), yaitu prinsip hubungan persaudaraan internal tanpa membedakan organisasinya sebagaimana aturan yang tersurat dalam al-Qur'an. *Keempat*, persaudaraan sesama warga negara (*ukhuwah wathaniyah*), yaitu prinsip persaudaran dalam rangka menjaga kesatuan bangsa Indonesia dan selalu mempertahankan kedaulatan negara-bangsa dari ancaman pihak manapun. Dalam hal ini ia menambahkan :

> "Indonesia adalah sebuah bangsa yang dihuni oleh berbagai agama, suku, dan bahasa yang berbeda dengan dibedakan kawasan yang berlainan pula. Ketika masing-masing elemen bangsa melihat kepentingan golongan atau dirinya sendiri, maka negara akan mengalami disintegrasi sosial yang berujung keruntuhan bangsa dan negara. Maka menurut saya, nasionalisme bisa menjadi suatu yang mengikat (*kalimatun sawa'*) dengan adanya komitmen terlebih dahulu untuk mengusung dan menjamin kedaulatan rakyat di depan negara. Siapa yang bertanggung jawab terhadap nasionalisme, tentu saja semua kelompok pembeda yang ada di dalam NKRI, baik atas nama agama, suku, kelompok kepentingan, daerah dan sebagainya. Jadi kenyataan negara nasional ini memberikan pijakan model hubungan agama dan negara yang tidak saling mendominasi. Agama tidak terseret terlalu jauh dalam konflik kepentingan yang menjadi inti politik Sebaliknya negara juga tidak terlalu

disibukkan mengakomodir nilai-nilai formal ajaran agama, sebab yang dijadikan landasan dalam konteks kehidupan berbangsa-bernegara adalah nilai-nilai universal masing-masing agama".

Selanjutnya, berdasarkan bolehnya umatnya Islam dalam kawasan tertentu untuk mendirikan sebuah negara-bangsa yang pluralistik, maka Yasri menolak pandangan yang mengharuskan umat Islam mendirikan satu-satunya pemerintahan di seluruh dunia atau yang dikenal dengan Pan-Islamisme (*khilafah Islamiyah*). Sistem khilafah tidak pernah ada di dunia ini, apalagi pandangan tersebut akan menjebak umat Islam untuk selalu mengformalkan Islam dalam ranah negara. Pandangan seperti ini pasti mendorong kita untuk mendirikan partai Islam dan negara Islam, padahal Islam itu paling tinggi dan tidak ada yang bisa menandingi (*al-Islam ya'lu wa yu'la 'alaih*). Maka tidak mungkin ketinggian dan universalitas ajaran Islam hanya di wadahi dalam sistem kepartaian dan kenegaraan. Yasri justru khawatir mengidentikkan Islam dengan negara dan partai malah akan memposisikan Islam terpojok dalam ruang yang sempit, dan hal itu tidak akan menguntungkan bagi upaya dakwah Islam yang *rahmatan lil'alamin*. Dengan demikian, umat islam tidak perlu untuk mendirikan negara Islam, sebab jika berusaha merubah negara nasional Indonesia menjadi negara Islam (*dar al-Islam*), maka serentak umat Nasrani juga ingin merubahnya menjadi negara Kristen, dan demikian pula umat-umat agama lain. Dalam keadaan yang demikian yang pasti terjadi adalah perpecahan dan pertengkaran antar umat beragama dan energi umat beragama akan habis untuk sesuatu yang kontra produktif. Lebih dari itu generasi sekarang tidak menghargai jerih payah para pendiri bangsa ini yang mayoritas adalah kaum muslimin. Janganlah dibiasakan seseorang atau kelompok suka mengklaim keinginan pribadi sebagai keinginan semua umat Islam di Indonesia, lalu dicari pembenarannya dari ajaran agama yang luhur. Dalam perspektif

inilah Yasri khawatir sikap seperti itu malah akan menimbulkan situasi yang tidak menentu dan lebih menghancurkan ekonomi bangsa yang sudah sangat memprihatinkan.

Sebagai contoh nyata adalah apa yang terjadi di Aceh yang makin hari rakyatnya makin miskin dikarenakan peperangan antara GAM dan TNI yang masih berkepanjangan. Sebenarnya Aceh sekarang sudah mendapatkan hak istimewa, yaitu propinsi yang menerima otonomi khusus sehingga namanya berubah menjadi *Nangro Aceh Darussalam*. Karenanya gerakan sparatisme yang dilakukan oleh GAM bisa digolongkan sebagai sikap makar terhadap pemerintah Republik Indonesia yang sah. Sesungguhnya orang tidak tahu apa motivasi mereka, namun jika motivasi tersebut karena ketidakadilan ekonomi pada masa Orde Baru, maka tidak boleh dinyatakan dalam bentuk tindakan yang justru akan merugikan rakyat banyak dan secara jelas bertentangan dengan misi agama yang ingin mewujudkan kemaslahatan untuk semua makhluk (*mashalih al-khalq*). Disinilah pemerintah harus berusaha mengurangi konfrontasi dan konflik dengan GAM, sebab hal ini bagian dari tugas kenegaraan yang memang pemerintahlah yang memiliki otoritas untuk menyeleseikannya sampai tuntas. Pada sisi ini ia menerangkan :

> ''Menurut saya dengan selalu berunding antara NKRI dengan GAM pada saatnya akan menghasilkan titik temu yang melahirkan solusi konflik disana. Namun, untuk menuntaskan konflik ini memang diperlukan waktu yang lama. Tentu saja karena persepsi yang ada pada pencitraan akal kedua pihak yang berbeda. Pemerintah akan tetap memiliki anggapan negatif dan kecurigaan terhadap GAM, karena mereka telah melakukan pengingkaran terhadap kedaulatan NKRI. Sebaliknya, pihak GAM juga memiliki anggapan dan stigma bahwa pemerintah Indonesia hanya akan berusaha menjinakkan keliaran mereka tanpa ada upaya perbaikan yang lebih kongkrit terhadap bidang ''ketidakadilan ekonomi'' (*al-'adalah al-iqtishadiyah*) yang telah terjadi selama ini. Selain itu juga dibutuhkan tanggung-jawab secara adil antara masyarakat dan pemerintah''.

Dalam pada itu, Yasri mengemukakan pandangannya bahwa konsep otonomi daerah atau desentralisasi adalah konsep yang baik bagi upaya mewujudkan keseimbangan

dan keadilan antara pemerintah pusat dan daerah dalam segala aspek kehidupan. Tetapi konsep itu akan sia-sia jika dilaksanakan oleh orang-orang yang tidak memiliki kemampuan secara konprehensif untuk mengatur daerahnya. Tanpa dibarengi oleh kemampuan SDM yang memadai saya khawatir bukan kemaslahatan rakyat daerah yang diraih melainkan justru kemadlaratan yang akan lebih merata di setiap daerah.

> "Dahulu kekayaan daerah diboyong semua ke pusat tanpa dibarengi sistem pembagian kekayaan yang adil dan merata bagi daerah sebagai pemilik kekayaan. Maka otonomi daerah itu layak dijadikan jalan keluar untuk mengatasi kesenjangan ekonomi yang makin lebar antara pusat dan daerah. Setiap daerah kenyataannya mempunyai sumber daya alam yang berbeda, maka memerlukan perlakuan yang tidak harus sama. Walaupun begitu secara prinsip pembagian itu harus dengan aturan yang jelas dan transparan. Dan, aturan inilah yang saya dengar belum dirumuskan secara tuntas, sehingga daerah merasa ditipu oleh pusat dan menjadikan faktor yang mempengaruhi timbulnya konflik yang cukup keras antara pusat dan daerah".

Mencermati masih terpuruknya masalah hukum, ekonomi, dan sosial kemasyarakatan, Yasri cukup heran, sebab sudah banyak orang muslim yang menjadi Bupati, Gubernur, dan bahkan Presiden dan pimpinan publik yang memiliki otoritas di pemerintahan juga mayoritas beragama Islam. Namun realitas lain menunjukkan masih terdapat banyak kemaksiatan, pelanggaran hukum dan kemungkaran lainnya seperti perjudian, pelacuran, pencurian, pornografi, perampokan, minuman keras, semakin maraknya narkoba dan sebagainya. Terhadap implementasi penegakan hukum ini ia memberikan komentar sebagai berikut ;

> "Prinsip pokok yang diajukan oleh agama adalah "menjaga keselamatan agama dan dunia" (*hirasatu al-din wa al-dunya*). Jadi bagi para pejabat yang harus dipertahankan lebih dahulu adalah kelestarian agama baru kemudian kelestarian dunia. Semua bentuk pengingkaran kepada Allah adalah ancaman bagi kelestarian agama, karenanya ia harus menyelesaikannya secara maksimal. Disamping itu melestarikan kondisi sosial masyarakat agar tidak goncang adalah juga kewajiban pemimpin untuk "melestarikan dunia" (*hirasatu al-dunya*). Jika dalam sebuah kasus tertentu dua orientasi ini saling berlawanan, maka kewajiban seorang

pemimpin muslim untuk berusaha mendahulukan kelestarian agama dari pada kelestarian dunia''.

Lebih lanjut ia menambahkan :

''Saya sependapat dengan pemikiran yang selalu mendahulukan kepentingan orang banyak dari pada kepentingan golongan tertentu, karena hal itu akan dapat mengakibatkan perpecahan, dan itu tidak dianjurkan oleh agama. Namun kita juga harus melihat setiap masalah penegakan hukum misalnya – yang berkembang dalam masyarakat secara berimbang dan dari sudut pandang yang sama. Janganlah kita kemudian melebihkan yang satu dibanding lainnya, sehingga melahirkan kesimpulan yang timpang. Hukum memang harus ditegakkan kapanpun, tetapi pelaksanaannya jangan sampai menimbulkan problem-problem lainnya. Saya pikir ini bukan menjadi dasar ajaran agama itu sendiri. Ininlah sebuah bentuk komitmen yang harus dipegangi umat Islam dalam rangka mewujudkan kemaslahatan bangsanya. Karena, dengan mendahulukan kepentingan bersama – tentu dengan tidak melanggar garis agama dan hukum negara – maka hal itu layak untuk diterapkan''.

3.3.2. Konstruksi Sosial KH. Syaifudin Tentang Nasionalisme

Pengertian nasionalisme menurut pandangan Syaifudin adalah ''cinta negara'' (*hubbu al-wathan/al-wathaniyah*). Setiap orang seharusnya mencintai negara sebagai tempat tinggalnya. Seseorang yang lahir dan hidup di sebuah negara, maka ketika ia memiliki kecintaan terhadapnya dan sekaligus dibukukan dengan perbuatan yang nyata, maka ia telah memiliki rasa nasionalisme terhadap negara tersebut. Dalam bahasa Arab pengertian *al-wathan* adalah sebuah lingkungan yang di dalamnya terdapat aturan, dan masyarakat yang bertempat tinggal di lingkungan itu terikat dengan aturan tersebut. Dengan demikian kosa-kata *al-wathan* identik dengan negara, dan rasa cinta terhadap negara tersebut bisa disebut nasionalisme. Di dalam bahasa Arab ada beberapa kosa-kata yang maknanya dianggap sama dengan kosa-kata *al-wathan*, yaitu kata *daulah*, *dar*, dan *baldah*.

Secara historis ia mendasarkan makna nasionalisme berangkat dari sabda Nabi bahwa cinta negara adalah sebagian dari iman (*hubbu al-wathan min al-iman*). Sejarah Nabi menjelaskan bahwa ketika beliau diperintah Allah untuk berhijrah dari kota Makah ke Madinah, pada dasarnya beliau merasa berat dan enggan untuk meninggalkan Makah. Hal itu menunjukkan betapa cintanya terhadap kota kelahirannya yang telah menghantarkannya sebagai seorang Rasul Tuhan. Karenanya, dalam konteks ini nasionalisme tidak bisa dipisahkan dari masalah kepemimpinan, sebab Nabi pernah menyatakan tentang keharusan memilih seorang pemimpin (*nashbu al-imamah*) bagi beberapa orang yang berkumpul dalam suatu tempat. Dalam sabdanya yang lain beliau menyatakan: ''Jika kamu bertiga bepergian menuju ke suatu tempat hendaklah salah satu diantara kamu ditetapkan sebagai pemimpin'' (*idza kuntum tsalatsatan fi safarin falyuammiru ahadakum*). Pernyataan Nabi ini berarti perintah beliau terhadap adanya pemimpin dalam sebuah komunitas. Dan komunitas yang lebih besar adalah negara, karena dalam sebuah negara terdapat beberapa kelompok yang beraneka ragam jenisnya. Disinilah saya sependapat dengan Ibnu Khaldun yang berpendapt bahwa asal-usul berdirinya sebuah negara-bangsa adalah rasa solidaritas dalam kelompok (*al-ashabiyah*). Dalam konteks ini ia menambahkan :

> ''Dilihat dari dimensi kesejarahan, nasionalisme di dalam Islam dikaitkan dengan lahirnya lahirnya Piagam Madinah, yang oleh para ahli politik Islam memang dianggap sebagai cikal-bakal lahirnya ''Negara Islam'' dan menempatkan Nabi tidak hanya sebagai pemimpin agama tetapi beliau adalah pemimpin negara sekaligus. Oleh karena itu saya tidak menolak sebutan negara Islam tersebut, hanya saja realitas yang ada di Madinah terdapat berbagai kelompok agama, etnis, asal daerah dan lainnya. Dari sejarah inilah saya juga membenarkan pendapat yang menyatakan bahwa negara nasional Pancasila pada hakikatnya adalah identik dengan konsep negara Madinah''.

Perasaan cinta terhadap sebuah kelompok dan berusaha melestarikan eksistensinya dengan cara memilih pemimpin yang diberi amanat adalah ciri pokok dari nasionalisme di

dalam Islam. Bayangkan jika berkumpul sekian orang dengan maksud dan tujuan yang berbeda-beda tanpa adanya seorang pemimpin yang dapat mengakomodasi keragaman kepentingan mereka, maka yang terjadi adalah pertengkaran dan hilangnya rasa aman dari mereka. Karenanya, terhadap solidaritas kelompok ini al-Qur'an dalam surat al-Rum 32 menyatakan :"Setiap kelompok mesti merasa bangga terhadap apa yang ada dalam kelompoknya" (*kullu hizbin bima ladaihim farihun*). Dan, berdasarkan pandangan tersebut saya berpendapat bahwa sebab pokok berdiri dan tegaknya sebuah negara-bangsa adalah karena kebutuhan dari rakyat akan adanya sebuah lembaga yang mengatur mereka. Oleh karena itu, paham demokrasi dalam arti rakyat memiliki peran yang besar dalam menentukan arah dan kebijakan negara tersebut sangat direspon oleh ajaran Islam.

Dalam konteks inilah terdapat hubungan kausalistik antara kelestarian negara dengan rasa nasionalisme. Sebuah negara yang sudah berdiri beberapa puluh tahun dan dihuni oleh berbagai macam kelompok yang mempunyai tingkat variasi yang tinggi, maka keutuhan dan kesepakatan pemahaman untuk melangsungkan negara-bangsa tersebut sangat diperlukan. Dan, rasa nasionalisme inilah yang bisa dijadikan tali perekat diantara warga-bangsa, dan sekaligus bisa dijadikan instrumen untuk menghindarkan diri dari kondisi yang lebih buruk, yaitu runtuhnya sebuah negara-bangsa.

Adapun tentang hubungan antara agama dan negara Syaifudin memilih model negara yang tidak harus formal menggunakan simbol Islam. Hal itu terbukti sejak awal kemerdekaan para kiai tidak menamakan Indonesia sebagai negara Islam (*dar al-Islam*), sebab yang penting adalah kemampuan negara untuk mensejahterakan rakyatnya. Apalagi keinginan menjadikan Indonesia sebagai negara Islam secara formal bukanlah pendapat mayoritas dari seluruh umat Islam. Di samping itu, jika kita kita ingin mengkonversi negara

Pancasila dengan negara Islam, umat yang beragama lain akan berbuat yang sama sehingga yang terjadi malah konflik yang mengarah terjadinya pertumpahan darah. Bagi saya yang penting pemerintah menjalankan tugasnya dengan sebaik-baiknya, yaitu harus memenuhi dua hal pokok, kesejahtearaan rakyat dan umat beragama mempunyai kebebasan menjalankan ajaran agamanya masing-masing. Dalam hal ini yang menjadi kunci pokok adalah wujudnya transformasi nilai-nilai Islam dalam kehidupan berbangsa-bernegara, sebab makna kata Islam adalah penyelamatan bagi semua makhluk. Walaupun sebuah negara sudah dinamakan Islam, namun ternyata tidak bisa ''*mengislamkan*'' (menyelamatkan) semua makhluk, maka yang terjadi justru situasi yang lebih buruk yaitu perepecahan yang menurut pereintah agama harus dihindarkan. Sejarah membuktikan bahwa setiap ada negara yang dibentuk berdasarkan agama tertentu, maka yang terjadi adalah tindakan penindasan terhadap umat beragama lain atas nama otoritas negara. Dan, yang paling membahayakan dalam konteks ajaran Islam jika otoritas pemimpin atau negara tersebut diklaim sebagai otoritas Tuhan, yang dalam ungkapan lain pemimpin atau rezim penguasa tersebut mengatasnamakan otoritas Tuhan. Dalam perspektif inilah saya juga menolak konsep Pan-Islamisme yang diusung oleh sebagian kelompok Islam, karena konsep itu belum pernah kita temukan dalam sejarah kehidupan di dunia Islam, kecuali barulah sebuah konsep yang belum operasional dan masih menjadi wacana yang diperdebatkan diantara para ahli sampai saat ini. Dalam hal ini Syaifudin mngajukan anekdot menarik :

> ''Sekali lagi saya memang tidak setuju dengan formalisasi agama dalam negara, sehingga konsekuensinya umat Islam dimanapun harus mendirikan negara dan namanya harus ''Negara Islam''. Sebab kita tidak menjumpai perintah langsung untuk menerapkannya. Disini saya mempunyai perumpaan ''*mana yang harus dipilih, minyak onta cap babi ataukah minyak babi cap onta* ''. Kalau saya sudah barang tentu memilih minyak onta cap babi, karena bagi saya substansi lebih

penting dari pada formalitasnya. Simbol atau cap boleh saja namanya Pancasila, tetapi yang penting isinya ajaran Islam dan terdapat nilai-nilai moralitas Islam yang mendasari dalam proses penyelenggaraan negera tersebut''.

Berdasarkan kenyataan diatas, mengenai negara nasional Indonesia menurut pendapat Syaifudin adalah sebuah realitas sejarah yang sudah berjalan lebih setengah abad. Karenanya, harus tetap kita pertahankan dengan menerapkan konsep persaudaraan sesama warga negara (*ukhuwah wathaniyah*). Konsep inilah yang bisa menjadi payung bagi setiap kelompok, suku, golongan, dan agama apapun asalkan berada di bumi Indonesia dan mengakui kedaulatannya adalah saudara kita sebangsa dan setanah air. Pada titik ini Syaifudin menolak anggapan bahwa negara Pancasila adalah identik dengan negara sekuler. Lebih lanjut ia menyatakan :

''Menurut pandangan saya, sekularisme adalah paham yang meniadakan peran agama dalam negara , dan sebaliknya meniadakan peran negara dalam agama. Di awal sudah saya katakan bahwa saya tidak setuju dengan pemikiran negara agama, tetapi saya juga tidak setuju dengan konsep negara sekular. Karena pada dasarnya ada beberapa hal dalam kehidupan beragama yang masih memerlukan peran dan pengaturan oleh negara. Jadi memang terdapat relasi antara agama dan negara dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara. Ambil contoh urusan *wali hakim* dalam pernikahan Islam. Hakim itu kan harus dari unsur pemerintah (*hukumah*). Berarti dalam konteks ini negara memiliki peluang untuk menjalankan tugasnya sebagai pelaku dalam kehidupan sosial keagamaan. Contoh lain adalah zakat yang harus diketahui dan dijelaskan perbedaannya dengan pajak. Demikian juga, dalam literatur klasik ada katagori yang mengatakan bahwa panitia zakat (*amil*) dalam urusan hukum Islam harus dibentuk oleh pemerintah (*min nishobi al-imam*). Padahal semua ahli hukum Islam (*fuqoha'*) sepakat bahwa yang disebut imam disini adalah pemimpin negara (*umara'*)''.

Secara lebih detail Syaifudin menjelaskan bahwa hubungan antara agama dan negara seringkali tumpang tindih, dan menurut pengamatannya di Indonesia selama masa Orde Lama dan Orde baru terdapat hubungan yang bias dan selalu berakhir dengan menempatkan agama dalam posisi pinggiran. Ia menyatakan :

''Segala sesuatu mempunyai konsekuensinya sendiri, apalagi yang menyangkut kehidupan orang banyak. Kita melihat ketika pada zaman Orde lama, Indonesia

mengalami kebingungan dalam menentukan posisi agama terhadap negara. Ada tarikan kuat dari kelompok agama dan kelompok sosialis yang dipelopori oleh Partai Komunis Indonesia (PKI). Akhir dari perang dingin ini adalah meletusnya revolusi tahun 1965 yang banyak memakan korban. Selanjutnya, pada masa Orde Baru agama sedikit mengalami peletakan posisi yang lebih tepat. Niatannya ingin menempatkan agama sebagai ''*ruh*'' atau ''*sistem nilai*'' yang mendasari penyelenggaraan negara. Akan tetapi pada kurun waktu yang sama agama sering dijadikan komoditas bagi kehidupan negara atau beberapa oknum elit penguasa bahkan oleh pemimpin agama itu sendiri. Saya pikir di negara manapun, jika pemahaman terhadap agama, negara dan relasi keduanya terjadi bias, maka akan ada peluang untuk selalu melakukan dominasi dari dan bagi salah satu diantara keduanya. Sebagai solusinya, kita harus mengajarkan kepada generasi anak bangsa tentang hakikat agama dan bagaimana cara memahaminya yang benar. Makna agama adalah melakukan segala bentuk ketaatan kepada Tuhan dan sekaligus menyelamatkan semua kehidupan (*tahqiq al-mashlahah*). Disamping itu, kita tanamkan juga pengetahuan dan pemahaman tentang kaidah-kaidah hak dan tanggung jawab sebagai warga negara, serta mengakui eksistensi agama lain''.

Kemudian, Syaifudin menyampaikan pengakuan bahwa umat Islam seringkali terjebak dalam sikap dan tindakan yang tidak jelas, ketika mereka harus menentukan pilihan mana yang harus didahulukan. Kepentingan agama lebih dahulu ataukah justru kepentingan negara yang harus diprioritaskan. Dalam hal ini ia mengungkapkannya sebagai berikut :

''Keyakinan terhadap kebenaran agama adalah tingkatan yang tertinggi yang harus kita pegang teguh sampai mati, sedangkan kepatuhan terhadap negara adalah sebuah aplikasi atau tindakan nyata dari kepatuhan kita kepada agama. Artinya, ketika kita menjalankan segala hak dan tanggung jawab sebagai warga negara. Hal itu harus diniati bagian dari keimanan kita kepada Allah. Jadi, terdapat dua hal yang harus kita pegangi dalam hidup ini, yaitu berhubungan yang baik kepada Allah dan sekaligus baik kepada sesama manusia (*hablun minallah* , *hablun minannas*). Nabi selalu berbuat baik kepada keluarga, umat Islam, tawanan perang, pemeluk agama lain, dan bahkan kepada musuh-musuhnya.Semua itu adalah sebuah bentuk sikap sosial yang tidak terpisahkan dari doktrin akidah agama dengan kualitas yang sangat tinggi. Demi ketaatan Nabi kepada Allah, sebagai seorang Rasul pilihan beliau menolak tawaran Jibril yang ingin membinasakan kaum Thaif yang telah menganiayanya. Kebijakan kasih sayang *Ilahiyah* yang sudah tertanam kuat dihatinya, beliau transformasikan dalam bentuk tingkah laku yang positif kepada sesama manusia, walaupun mereka adalah musuh yang sudah jelas-jelas menimpakan penganiayaan kepadanya. Hal ini kan sama dengan pembicaraan kita saat sekarang. Seorang muslim harus melihat fakta historis kebangsaan ini. Disamping itu ia harus pandai membaca sifat-sifat *Ilahiyah* dari akidah yang

> dipahaminya agar mencapai hubungan vertikal yang sempurna dengan Tuhannya. Semua itu harus mengejawantah dalam bentuk perbuatan nyata yang mendatangkan kemaslahatan, kemakmuran dan keadilan bagi masyarakat banyak, bukan hanya untuk golongannya sendiri. Segala sesuatu harus dilaksanakan secara seimbang (*tawazun*) antara kewajiban kepada Allah dan kewajiban kepada sesama yang di dalamnya terdapat aturan yang menjamin kebersamaan. Pikiran seperti ini seringkali dianggap terlalu idealis atau utopis. Anggapan itu muncul karena kita kurang biasa memahami hal ini dalam aktifitas sosial kita. Sesuatu yang sebenarnya sederhana, tetapi karena dianggap sulit untuk dilakukan, akhirnya benar-benar menjadi sulit dan ditinggalkan. Yang jelas menurut pandangan saya antara agama dan negara janganlah dipisahkan (*fashl bainahuma*) untuk didikhotomikan, akan tetapi juga jangan dijumbuhkan sehingga bisa membuat kita bingung".

Dalam kasus GAM di Aceh, Syaifudin berpendapat bahwa tindakan makar mereka adalah murni bermotifkan politik kekuasaan yang dibungkus dengan label Islam. Jika pokok persoalannya adalah masalah ketidakadilan ekonomi, maka hal itu bukan terletak pada eksistensi negaranya, tetapi lebih terfokus pada kesalahan pelaksana negara. Jadi, dalam hal ini GAM tidak bisa langsung memposisikan institusinya sebagai ganti dari Negara Kesatuan republik Indonesia (NKRI). Apalagi, lalu GAM melabelkan dirinya sebagai representasi Islam dan harus berlawanan dengan Indonesia sebagai negara nasional. Adalah tidak mungkin bisa mewujudkan kesejahteraan rakyat Aceh, jika situasinya dalam keadaan kacau dan tidak jelas kapan bisa berakhir. Lebih dari itu, saat ini dalam konteks semangat desentralisasi rakyat Aceh bisa memberlakukan syari'at Islam. Hal ini adalah merupakan keistimewaan hak yang diberikan pemerintah kepada rakyat Aceh, sehingga di Nangroe Aceh Darussalam saat ini didirikan Mahkamah Syari'ah dan pengangkatan polisi-polisi syari'ah. Namun, jika GAM tetap tidak bisa menerima kebijakan-kebijakan khusus yang merespon kemaslahatan Islam tersebut, maka hal itu tetap menguatkan indikasi bahwa GAM tidak berjuang untuk Islam. Menurut kaidah hukum Islam ukuran pertama kelangsungan sebuah pemerintahan adalah wujudnya ksejahteraan bagi umat (*tasharruf al-imam 'ala al-ra'iyyah manuth bi al-mashlahah*). Jadi, apapun yang dilakukan oleh

pemimpin negara haruslah bertujuan mensejahterakan rakyatnya tanpa pandang bulu. Bahkan, meskipun kepala negara tidak beragama Islam, lalu mayoritas rakyatnya beragama Islam, sepanjang kita masih dapat menjalankan kehidupan beragama dengan baik, maka kita dilarang untuk melakukan pemberontakan (*bughat*) atas nama agama. Kita tetap berkewajiban untuk menjaga dan menciptakan keamanan dan kesejahteraan kolektif dan menghindarkan diri dari datangnya fitnah yang berkepanjangan. Dalam konteks inilah para kiai masih memegangi kaidah "Pemimpin yang dhalim lebih baik dari pada hidup dalam kekacaoan yang berkepanjangan" (*sulthan dhalim khairun min fitnatin tadum*).

Sementara itu, jika ada pemimpin Islam dalam negara yang sangat pluralistik rakyatnya, ia tidak boleh melakukan diskriminasi kepada mereka, sebab Islam sangat menghargai pluralisme masyarakat. Prinsip kemajemukan ini sudah dicontohkan oleh Nabi ketika berada di Madinah yang masyarakatnya terdiri dari berbagai kelompok keyakinan dan etnis. Dalam hal ini, ternyata beliau mengakomodir semua kelompok yang ada dengan cara saling menghormati diantara mereka dan selalu berusaha melakukan permusyawaratan untuk menyeleseikan perbedaan-perbedaan di kalangan mereka (*wa syawirhum fi al-mari*). Prinsip musyawarah tersebut adalah konsep jitu yang dilakukan Nabi untuk mrealisasikan kesejahteraan bersama (*al-mashalih al-mursalah*). Lebih dari itu, yang tidak kalah pentingnya dalam permusyawaratan tersebut adalah mendengarkan aspirasi dari rakyat bawah agar bisa dihindarkan keputusan yang hanya di dasarkan atas keinginan para elitnya saja.

Selanjutnya, dalam perspektif Indonesia saat sekarang, adanya keharusan para pejabat mendengarkan aspirasi rakyat bawah sudah lahir keputusan tentang semangat desentralisasi yang wujudnya adalah Undang-Undang tentang Otonomi Daerah sejak tahun

1999. Hanya saja menurut Syaifudin, keduanya, yaitu sistem sentralisasi dan desentralisasi masing-masing memiliki kekurangan dan kelebihannya. Karenanya, yang terpenting adalah pelaksana dari kedua konsep pemerintahan diatas. Memang, dengan konsep sentralisasi selama Orde Baru, rakyat memiliki kewenangan yang sangat terbatas dalam segala kebijakan yang diambil oleh pemerintah sehingga mereka hanya dijadikan obyek belaka. Sedangkan dengan sistem desentralisasi, peluang rakyat terbuka lebar untuk ikut serta berpartisipasi dalam rangka mewujudkan keadilan sosial dan ekonomi.

Persoalan lain yang juga harus mendapatkan perhatian, menurut Syaifudin adalah upaya terus-menerus untuk menyempurnakan Undang-Undang Otonomi daerah tersebut. Ia berpendapat aturan ini harus dibuat dengan semangat keutuhan NKRI, dan jangan sampai semangat desentralisasi ini mengilhami daerah untuk memisahkan diri dari negara nasional. Memang ada yang berpendapat sisrtem federasi akan lebih mampu merspon keadilan sosial dan pemerataan ekonomi bagi daerah. Namun yang saya menolak sistem federasi, sebab dalam pandangan saya justru sistem ini sangat longgar sehingga memicu semangat sparatisme dari daerah, khususnya yang saat ini sudah muncul benih-benih semangat pemisahan dari pemerintah pusat.

Akhirnya, bagi Syaifudin keutuhan NKRI adalah bagian tugas penting bagi umat Islam saat ini. Dan dengan belajar dari runtuhnya rezim Orde Baru, ia sangat mendukung meningkatnya kualitas demokrasi yang dalam al-Qur'an disebut ''*musyawarah*'' sebagaimana termuat dalam surat Ali Imron 159 ''Dan bermusyawarahlah kamu dengan mereka dalam urusan tertentu'' (*wa syawirhum fi al-amr*). Ayat yang lain adalah surat al-Syura 38 ''Urusan mereka diputuskan dengan jalan musyawarah'' (*wa amruhum syura*

bainahum). Lebih lanjut Syaifudin mengajukan tiga model musyawarah yang bisa dikembangkan sebagai berikut :

> ''Menurut saya tata-cara berdemokrasi hendaknya kita kembalikan saja kepada tata-cara yang pernah dipraktekkan oleh sahabat Nabi. *Pertama*, dengan pemilihan secara langsung (*ahlu bai'ah*) sebagaimana terpilihnya khalifah pertama Abu Bakar dan khalifah keempat Ali bin Abi Thalib. *Kedua*, dengan sistem ditunjuk langsung oleh pemimpin sebelumnya dengan syarat mendapatkan persetujuan dari umat, sebagaimana terpilihnya khalifah kedua Umar bin Khattab. Dan, *ketiga*, dengan sistem formatuir (*ahlu al-hall wa al-'aqd*) sebagaimana terpilihnya khalifah ketiga Usman bin Affan''.

3.3.3. Konstruksi Sosial KH. Syahid Tentang Nasionalisme

Menurut pendapat Syahid pengertian nasionalisme tidak bisa disamakan dengan kosa-kata *al-syu'ubiyah* dalam al-Qur'an surat al-Hujurat ayat 13, sebab penafsiran lafadz *al-sy'ubiyah* mengacu pada nilai kebersamaan dalam masyarakat secara umum. Sedangkan makna nasionalisme lebih mengacu pada ''cinta tanah air'' yang dalam bahasa Arab lebih tepat dengan terma *al-wathaniyah*. Dari pandangan ini jelas terdapat perbedaan antara makna nasionalisme dan makna *al-syu'ubiyah*.

Dari sisi sejarah, umat Islam mengenal Piagam Madinah yang dilakukan Nabi ketika beliau berdomisili di Madinah. Kesepakatan tersebut dibuat bukan didasari karena dasar agama, lebih didasari oleh semangat ''menyelamatkan'' Madinah sebagai tempat tinggal dari ancaman yang datang dari luar. Apapun agama, suku, aliran kepercayaan, dan tingkatan sosialnya yang bertempat tinggal di Madinah diajak Nabi untuk menyepakati sebuah perjanjian yang berisi komitmen untuk melindungi Madinah dan warganya dari serangan pihak manapun yang datang dari luar. Jadi, kaum kafirpun oleh Nabi diajak bergabung dalam kesepakatan ini. Adapun kelompok yang diyakini Nabi akan menyerang Madinah adalah kaum kafir Quraisy yang sejak awal mengancam beliau agar tidak

mengajarkan agama baru yang mereka anggap menyimpang dari tradisi ritual lama yang dipertahankan di Makah. Lebih lanjut ia menambahkan :

> "Dalam Islam memang dikenal konsep *kafir dzimmi* dan *kafir harbi*. Kafir dzimmi adalah mereka yang memeroleh perlindungan dari umat Islam yang disebabkan oleh pengakuannya mengenai daulah Islam melalui penerapan Piagam Madinah. Sedangkan kafir harbi adalah mereka yang harus diperangi karena tidak terikat dengan kontrak sosial dan politik sesuai dengan Piagam tersebut, dan mereka menyerang kaum muslimin. Namun demikian, terhadap kafir dzimmi yang terbukti secara sah melakukan makar dan perbuatan yang menyimpang lainnya melalui pengingkaran terhadap kesepakatan, maka mereka pun bisa dikenai atauran sebagai harbi".

Pada sisi lain dibalik kesepakatan tersebut sangat jelas tersirat kepentingan politik Nabi yang ingin mendapatkan keamanan di Madinah sebagai tempat tinggal baru. Mencermati isi pokok dari kesepakatan diatas saya berpendapat bahwa stabilitas komunitas politik dalam pandangan Islam tidak harus didasarkan atas sintimen agama. Dengan ungkapan lain bahwa nasionalisme yang dibangun atas dasar pluralitas mendapatkan pijakan legalitasnya dalam sejarah Islam, sehingga umat Islam di Indonesia yang telah menyepakati negara Pancasila sebagai negara-bangsa yang bersifat majemuk adalah keputusan yang benar.

Jika masalah ini dikaitkan dengan sejarah nasionalisme Indonesia, umat Islam bisa mengembalikan pada sejarah perjuangan para kiai sejak jaman penjajahan Belanda. Dalam hal ini KH. Hasyim Asy'ari pernah mengfatwakan bahwa cinta tanah air adalah sebagian dari iman (*hubbu al-wathan min al-iman*). Banyak orang menyebut fatwa ini adalah hadits Nabi, padahal menurut penelitian saya pernyataan itu bukan hadits, tetapi hanyalah fatwa dari seorang kiai besar KH.Hasyim Asy'ari. Beliau sengaja mengfatwakannya sebagai cara yang efektif untuk membangkitkan para pejuang untuk menyelamatkan Indonesia dari penjajahan. Lebih dari itu jika kita memperhatikan alenia per alenia dari UndangUndang

semua umat Islam mempunyai kesamaan dalam hal memposisikan negara sebagai alat (*wasilah*) perjuangan bagi terlakasananya ajaran agama''.

Selanjutnya, berdasarkan uraian diatas ia juga tidak sepakat dengan semangat formalisasi agama dalam negara dan sekaligus menolak ide Pan-Islamisme yang diperjuangkan oleh sebagian kecil umat Islam di Indonesia. Menurut pendapat saya jumlah mereka tidak signifikan, dan ide Pan-Islamisme adalah sesuatu yang utopia pada saat ini. Apalagi saya menaruh curiga bahwa bukan ajaran agama yang mereka perjuangkan, tetapi mereka pada dasarnya sedang mengejar kekuasaan dengan menggunakan simbol agama. Kita harus sadar bahwa Allah tidak membutuhkan model perjuangan yang selalu mengkalim dirinya atas nama agama dan atas nama Tuhan, sebab dengan sifat Maha kekuasaanNya, Allah tidak memerlukan pembelaan dari siapapun.

Sebenarnya pada tataran ini Syahid menghormati niat baik mereka untuk menjadikan Islam sebagai simbol politik asalkan dilakaukan dalam konteks *amar ma'ruf nahi munkar*, namun persoalannya kaum fundamentalis ini seringkali memperjuangkannya dengan cara kekerasan atau kemungkaran. Apakah tepat melawan kemungkaran dengan kemungkaran juga ?. Dalam hal ini yang hampir pasti datang adalah munculnya kekacauan yang terus-menerus dalam masyarakat.

Adapun yang berkaitan dengan sistem *khilafah* atau Pan-Islamisme, tampaknya Syahid mendasarkan kepada kitab *al-Ahkam al-Sulthaniyah Wa al-Wilayah al-Diniyyah* dari al-Mawardi. Dalam kitab ini dijelaskan bahwa terdapat tujuh syarat yang harus dipenuhi oleh seorang khalifah, dan salah satu diantara syarat-syarat tersebut tidak mungkin dipenuhi oleh umat Islam Indonesia saat ini, yaitu ia harus keturunan dari suku Quraisy (*al-aimmah min Quraisy*). Adakah ada diantara kita yang memiliki silsilah langsung dari suku Quraisy ?. Inilah persoalan pokok yang harus kita pahami secara

kontekstual dengan mempertimbangkan kondisi lokal Indonesia. Memang cita-cita boleh setinggi langit, namun harus tetap melihat kondisi bumi yang kita tempati sebagaimana kaidah hukum Islam "Adat bisa menjadi sumber hukum" (*al-'adah muhakkamah*).

Secara kausalistik, jika pandangan fundamentalisme dan Pan-Islamisme ini diperjuangkan dengan cara pemaksaan dan kekerasan, maka yang terjadi adalah disharmoni antara berbagai kelompok, antara rakyat dan pemerintah, antara berbagai umat beragama dan tumbuh-suburnya rasa curiga diantara manusia Indonesia. Dalam kondisi yang kacau seperti itu akan lebih mempersulit perjuangan Islam sebagai agama yang universal yang *rahmatan lil'alamin*. Selanjutnya ia menyatakan :

> "Seperti diketahui bahwa situasi dan kondisi masyarakat Madinah waktu dibentuknya *Piagam Madinah* berbeda dengan kondisi masyarakat Indonesia. Perbedaan tidak hanya persoalan ruang dan waktu, tetapi juga persoalan politik, ekonomi, sosial, dan budaya yang memang sungguh-sungguh berbeda. Struktur masyarakat Arab memang heterogin, tetapi bercorak masyarakat padang pasir, tentu saja berbeda dengan masyarakat Indonesia yang majemuk tetapi coraknya kan agraris, walaupun sama-sama menghadapi persoalan etnis yang hampir sama. Maka dari itu saya sepakat bahwa yang kita ambil dari Piagam Madinah adalah bukan corak luarnya, tetapi "*ruh*" dan "*substansi*" kesepakatan Madinah itu sebagai dasar pentingnya membangun suatu masyarakat yang di dalamnya multi etnis, multi agama, multi kepentingan yang sangat bervariasi".

Dalam pada itu, menurut Syahid GAM adalah sisi buruk dari bangsa Indonesia. Karenanya pemerintah harus berusaha secara maksimal untuk menyeleseikannya dalam rangka menjada keutuhan wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Dan jika pemerintah tidak mampu menyeleseikannya secara tuntas, maka hal itu menunjukkan bahwa rasa nasionalisme di Indonesia belum mantap atau dalam ungkapan lain nasionalisme di Indonesia masih berhenti pada tahapan nasionalisme sempit, yaitu masih kuatnya etno-nasionalisme.

Pada dasarnya, jika GAM itu benar-benar ingin menerapkan syariat Islam di Aceh saya sangat mendukung sekali, hanya saja dengan harus disertai dua catatan. *Pertama*, upaya penerapannya tidak menjadikan jalur politik sebagai satu-satunya instrumen, sebab ajaran Islam bisa diterapkan lewat jalur pendidikan, ekonomi, sosial dan dakwah yang damai. *Kedua*, upaya penerapannya tidak boleh dengan cara kekerasan, apalagi dengan cara memberontak kepada pemerintah yang sah, sebab tindakan makar yang dilakukan oleh GAM saat ini bisa dikatagorikan sebagai pemberontak (*bughat)* yang wajib diperangi. Dalam perspektif inilah saya setuju denga hadirnya militer di Aceh, namun jangan sampai mereka justru salah sasaran dalam rangka menumpas gerakan GAM, sebab hal itu akan menimbulkan rasa takut bagi rakyat pada umumnya. Akibat yang lebih parah adalah rakyat Aceh akan mendapatkan kesulitas dari dua arah, baik dari GAM maupun dari militer. Lebih lanjut ia menegaskan :

> ''Memang sejak semula GAM ingin memisahkan diri dari NKRI dengan motivasi ingin menerapkan - katanya – syariat Islam, bahkan selalu mengklaim dirinya wakil dari masyarakat Aceh yang Islam. Menurut saya, keinginan mengislamkan Indonesia adalah bagian dari perintah agama. Tetapi tidak boleh menggunakan cara kekerasan, apalagi melakukan pemberontakan dan menebarkan kerusakan (*al-ifsad*) demi tujuan mulia tersebut. Apakah relevan jika sebuah tujuan yang sangat mulia kemudian dimanifestasikan dengan seperangkat tindakan yang malah menjadikan tujuan tersebut menjadi tambah kotor ? Tentu hal itu dilarang oleh Islam. Sebab kita memiliki kaidah hukum ''Sesuatu kerusakan tidak boleh diselesikan dengan cara menimbulkan keusakan yang lain'' (*al-dlarar la yuzal bi al-dlarar*). Di Aceh saat ini sudah diberlakukan otonomi khusus yang memberlakukan syariat Islam. Hal ini menurut pandangan saya sudah memenuhi aspirasi atas nama Islam. Adapun GAM masih terus bergerilya di tengah-tengah masyarakat dan menimbulkan banyak kerusakan dan korban, maka hal itu sangat tidak dibenarkan oleh siapapun. Yang menyedihkan adalah jika masyarakat sipil seringkali menjadi korban dari salah sasaran, baik oleh GAM maupun TNI yang nota bene adalah saudara mereka sendiri seiman dan sedarah (*agam dan inong*). Akhirnya, saya manaruh curiga bahwa mereka tidak memahami ajaran Islam secara mendalam (*kaffah*)''.

Dalam rangka merespon masalah yang berkaitan dengan ketidakadilan ekonomi di Aceh dan daerah lain, banyak pihak yang meyakini efektifitas konsep desentralisasi dengan model otonomi daerah. Namun saya tidak sepakat dengan konsep desentralisasi, sebab di dalamnya terdapat peluang diskriminasi yang dilakukan pemerintah pusat kepada masing-masing daerah. Disamping itu SDM daerah belum memiliki kemampuan yang bisa diharapkan untuk memakmurkan daerahnya masing-masing. Oleh karena itu walaupun Aceh sudah mendapatkan hak-hak istimewa yang berupa Mahkamah Syari'ah dalam rangka menerapkan syariat Islam, tetapi GAM tetap berusaha untuk memisahkan diri dari NKRI. Lebih lanjut, bagi saya konsep sentralisasi tetap lebih baik asalkan pemerintah pusat benar-benar bertanggung jawab dan adil dalam mengelola kekayaan alam daerah. Dalam hal ini, dengan logika yang jernih ia menyatakan :

> ''Sebenarnya menurut Islam masalah melebarnya kesenjangan ekonomi antara pusat dan daerah harus dibaca dalam konteks kesenjangan antara kelompok kaya (*al-aghniya'*) dan kelompok miskin (*al-fuqara' wa al-masakin wa al-dhu'afa'*). Sebab yang menjadi tujuan pokok dari sebuah pemerintahan adalah mewujudkan kesejahteraan bagi semua makhluk. Dalam pikiran saya inti dari tujuan tersebut adalah terlaksananya keadilan ekonomi (*tahqiq al-'adalah al-iqtishadiyah*). Semua pejabat pemerintah harus mencontoh khalifah Umar bin Khattab yang selalu keluar pada malam hari untuk meneliti rakyat yang masih dalam kelaparan. Bahkan beliau tidak malu untuk mengangkat gandum dipunggungnya sendiri dan mengantarkannya kepada mereka yang kelaparan tersebut. Ini berarti urusan kesejahteraan hidup didunia (*fi al-dunya hasanah*) yang harus menjadi program utama para pejabat dan pemimpin masyarakat. Kalau ada pemimpin yang mengatur dunia saja tidak profesional apalagi mengurusi kebahagiaan di akhirat (*fi al-akhirah hasanah*)''.

Akhirnya, secara logika ia menyampaikan pandangan bahwa sistem desentralisasi saja masih diragukan untuk menjaga keutuhan NKRI, apalagi dengan tawaran sistem federal, saya sungguh tidak sepakat, sebab dikhawatirkan dengan sistem federal daerah akan lebih mudah untuk memisahkan dari dari NKRI (*Negara Kesatuan Republik*

Indonesia). Wacana federal akan banyak menyita waktu kita untuk berdebat sehingga waktu untuk berkonsentrasi terhadap pembangunan akan terganggu, dan yang paling tidak etis adalah hilangnya rasa penghormatan kita terhadap para pendiri bangsa yang sudah menyepakati negara-bangsa ini sebagai negara kesatuan.

3.3.4. Konstruksi Sosial KH. Misbah Abrar Tentang Nasionalisme

Dalam pandangan Misbah makna nasionalisme sudah dijelaskan dalam al-Qur'an surat al-Hujurat 13 dengan kata *syu'uban* sebagai bentuk jamak yang mufrodnya adalah kata *sya'bun*. Kata *sya'bun* ini jika dialih bahasakan dalam bahasa Indonesia berarti bangsa, sehingga rasa kebangsaan atau nasionalisme bisa disamakan dengan kata *al-syu'ubiyyah*.

Secara historis rasa nasionalisme ini sudah dicontohkan oleh Nabi ketika beliau berada di kota Yatsrib yang kemudian diubah dengan sebutan ''Kota Rasul'' (*madinatu al-Rasul*) dan lebih populer dengan nama kota Madinah. Dalam wacana ini ia menambah penjelasan sebagai berikut :

> ''Ketika turun perintah agar Nabi meninggalkan kota Makah sebagai tempat kelahirannya, beliau merasa berat untuk melasanakannya. Tetapi karena itu perintah dari Allah, beliau harus berangkat juga, dan yang menarik untuk dikaji ulang ternyata ketika hampir sampai diperbatasan kota beliau menengok kearah Makah sambil berucap :''Demi Allah, ssungguhnya engkau adalah bumi Allah yang paling aku cintai. Seandainya para penduduknya tidak mengusirku, niscaya aku tidak akan meninggalkanmu'' (*Wallahi, innaki ahabbu ardlillah ilayya, walau la anna qaumaki ahrijuni ma kharajtu*). Demkian pula, ketika beliau sudah berada di kota Madinah, ternyata beliau juga sangat cinta terhadap kota itu. Beliau menyatakan :''Wahai Allah, cintakanlah kota Madinah kepadaku sebagaimana Engkau mencintakan kota Makah kepadaku, bahkan lebihkanlah'' (*Allahumma habbib ilaina al-Madinah ka hubbina Makkah wa asayadd*).

Dan berdasarkan realitas sejarah ini ia berpandangan bahwa terbentuknya negara-bangsa adalah bagian dari pengamalan agama, sebab misi pokok agama bisa terselenggara

dengan baik bila terdapat kepemimpinan yang kokoh dalam suatu negara. Imam al-Ghazali dalam kitab *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* halaman 135 menegaskan bahwa agama bisa terselenggara dengan baik jika memenuhi dua hal. yaitu pengetahuan (*ma'rifah*) dan ibadah. Keduanya tidak akan berhasil tanpa ditunjang oleh tiga hal, yaitu kesehatan, terjaganya kehidupan. dan terpenuhinya kebutuhan hidup yang terdiri sandang, pangan, papan dan keamanan. Beliau juga menegaskan bahwa keberhasilan tatanan agama hanya dapat diraih dengan penataan dunia secara profesional, dan ketertiban dunia tak akan berhasil tanpa adanya pemimpin yang ditaati. Secara lebih tegas beliau menyatakan bahwa agama adalah asas. sedangkan pemimpin (*sulthan*) adalah penjaganya. Segala sesuatu tanpa asas akan roboh dan apapun tanpa penjaga akan sia-sia. Dan dalam perspektif inilah Misbah sependapat dengan al-Syaikh Abdullah bin al-Mu'taz yang menyatakan bahwa kekuasaan negara akan langgeng bila ditopang oleh agama, dan agama akan semakin kokoh bila ditopang oleh kekuasaan. Dalam konteks pentingnya menjaga keutuhan dan stabilitas negara Islam mengenal hukum darurat (*al-dhorurotu tubihu al-makhdhurat*) yang membenarkan tindakan represif negara dalam rangka menghentikan kekacauan agar dampak negatifnya tidak semakin meluas (*saddan li al-Dzari'ah*).

Kalau perilaku Nabi (*sunnah Nabawiyyah*) merupakan aplikasi dari apa-apa yang ada dalam al-Qur'an, maka tentunya Islam mengajarkan kepada kita bahwa ternyata Nabi telah mendirikan sebuah negara di Madinah. Jadi berdiri dan tegaknya sebuah negara bagi umat Islam adalah suatu keniscayaan. Tanpa berdirinya suatu negara, maka mustahil umat Islam akan mampu melaksanakan kewajiban-kewajiban agamanya, termasuk di dalamnya kewajiban kemasyarakatan (*ijtima'iyyah*) yang dalam Islam lebih diutamakan ketimbang kewajiban individual (*fardliyyah*). Sebagai contoh, realisasi perintah menunaikan zakat dan

jihad sebagai kewajiban kolektif tidak akan terlaksana dengan baik tanpa adanya kepemimpinan dalam pemerintahan yang stabil.

Dari keterangan diatas menurut pendapat Misbah, Islam membolehkan umatnya untuk menerapkan ajarannya secara formal kenegaraan termasuk di dalamnya tegaknya sistem *khilafah*, hanya saja penerapannya secara bertahap (*tadarrujan*). Dan dalam pandangan saya bahwa nasionalisme adalah bagian dari konsep *khilafah* yang pembentukannya bertujuan untuk menjaga kesatuan dan persatuan wilayah kekuasaanya dengan penuh hikmah. Walaupun begitu Islam memandang pluralisme atau SARA adalah amanat Tuhan yang harus dihormati dan di dayagunakan potensinya untuk melahirkan kesejahteraan hidup secara lahir dan batin. Paling tidak yang harus diwujudkan dalam kemajemukan adalah saling memahami dan kenal-mengenal (*lita'arafu*). Disinilah perlu ditegaskan bahwa visi kemanusiaan dan kebangsaan adalah visi agama itu sendiri. Lebih dari itu, sejarah Islam telah membuktikan bahwa Islam mampu mengayomi agama lain. Minoritas Kristen Koptik di Mesir adalah kelompok yang paling bahagia di dunia ini, sehingga tokoh mereka Butros Ghali pernah menjadi Sekretaris Jendral Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Di sisi lain belum pernah terjadi di suatu negara Yahudi dan Nasrani terdapat minoritas muslim yang hidup dalam kemuliaan. Dalam hal keyakinan agama ia menyataka :

> "Dalam pandangan Islam sebagaimana docontohkan oleh Nabi Muhammad SAW bahwa Islam tidak akan memaksa di dalam proses pengislaman suatu kaum (*la ikraha fi al-din*). Islam menganjurkan agar penerimaan terhadap keyakinan agama dilakukan bukan dengan paksaan, tetapi melalui proses penyadaran dan penyelamatan, karena makna asal kata "*Islam*" adalah penyelamatan. Karenanya , dalam konteks negara-bangsa yang di dalamnya terdapat kemajemukan agama, budaya, kelompok, dan suku bangsa, maka pemaksaan agar penduduknya memiliki satu akidah atau keyakinan, menurut saya adalah tidak terdapat dalam sejarah Islam".

Mengenai negara Pancasila, untuk sementara umat Islam memang harus menerima dan mempertahankannya, apalagi Pancasila sendiri adalah hadiah umat Islam untuk bangsa Indonesia, dengan syarat tidak ada pihak manapun yang boleh membelokan maknanya. Sedangkan yang berkaitan dengan amandemen UUD 1945 bagi saya tidak ada persoalan, sebab dunia ini selalu berubah dalam rangka merespon perkembangan kepentingan bangsa untuk masa mendatang. Dalam hal ini tidak perlu muncul kekhawatiran adanya disintergrasi bangsa yang disebabkan adanya amandemen tersebut, asalkan para elit pelaku politik bangsa ini masih memegangi moralitas agamanya.

Berkaitan dengan tindakan makar GAM terhadap negara Pancasila, Misbah berpendapat bahwa walaupun negara-bangsa model ini bersifat sementara, maka tindakan pembangkangan mereka tetap bisa dikatagorikan sebagai pemberontak (*bughat*) sehingga implikasi hukumnya meraka halal untuk ditumpas lewat senjata. Dalam konteks NKRI saya masih mendasarkan pada ketetapan para kiai seluruh Indonesia pada tahun 1954 yang menyatakan bahwa Ir.Soekarno adalah presiden Republik Indonesia yang sah dalam kondisi darurat, namun memiliki kekuasan secara defacto (*waliy al-amr al-dlorury bi al-syaukah*).

Sebenarnya, jika GAM benar-benar memahami ajaran Islam tentu mereka tidak harus mengangkat senjata melawan NKRI sehingga konflik negara dengan mereka bisa diseleseikan lewat musyawarah bersama untuk mencari solusi dari hal-hal yang menjadi sumber perbedaan. Islam adalah agama yang mengajarkan sikap toleransi yang sangat tinggi kepada umatnya, asalkan tidak menyangkut persoalan akidah. Dalam konteks ini kita bisa analogikan dengan tegaknya negara Islam, yaitu dengan mengembalikannya kepada pendapat Imam al-Qarafi dalam kitabnya *al-Furuq* yang dia nukilkan dari pendapat Ibnu

Hazm dalam kitab *Maratib al-Ijtima'* yang menyatakan bahwa kaum kafir yang harus dilindungi (*kafir dzimmi*) dalam negara Islam bila mereka diserang oleh musuh (*ahlu al-harb*), maka umat Islam harus ikut membela *kafir dzimmi* tersebut dengan segala kemampuan, dan jika meninggal dunia digolongkan mati syahid. Dan, jika umat Islam tidak bersedia membantunya maka mereka bisa digolongkan kaum yang menyia-nyiakan perjanjian yang sudah disepakati bersama dengan kaum dzimmi tersebut (*aqd al-dzimmah*). Pendapat yang sama juga disampaikan oleh Imam al-Laits ibnu Sa'din yang dikutip Dr.Yasir Abu Syabanah dalam kitab *al-Nidham al-Duwali al-Jadid* halaman 635 yang menyatakan bahawa negara Islam harus mengerahkan segala kemampuannya untuk membela kaum *kafir dzimmi* tersebut dengan mempergunakan anggaran dari uang negara (*bait al-mal*). Namun, pada sisi lain Misbah mengkhawatirkan bahwa munculnya beberapa kelompok sparatis baik di Aceh maupun di Papua. hal itu disebabkan terinjak-injaknya Hak-Hak Asasi Manusia (HAM) di indonesia. Lebih lanjut ia mengatakan :

> "Menurut perkiraan saya munculnya gerakan sparatis dari sebagian rakyat Aceh dan Papua juga disebabkan oleh adanya pelanggaran HAM. Padahal dalam Islam masalah HAM ini adalah misi pokok agama itu sendiri. Pada dasarnya HAM adalah hak yang melekat pada setiap manusia untuk dapat mempertahankan hidup, harkat, dan martabatnya. Dan dalam menjalankan HAM harus ada keseimbangan antara hak dan kewajiban, antara kepentingan pribadi dan kepentingan umum. Tuhan telah menciptakan manusia sebagai makhluk yang dimuliakan dan dihormati. Penghormatan ini tidak boleh melihat warna kulit dan apapun agamanya. Sampai-sampai dalam al-Qur'an malaikatpun harus menghormati Nabi Adam sebagai manusia. Karenanya menurut saya rezim pemerintahan siapapun harus memperhatikan lima HAM yang paling mendasar sebagaimana diterangkan al-Qur'an, (1) hak untuk hidup yang tersurat dalam al-An'am 151, (2) hak untuk persamaan derajat yang tersurat dala al-Hujurat 13, (3) hak memeproleh keadilan sebagaimana tersurat dalam al-Maidah 2 dan 8, (4) hak perlindungan hak milik dalam surat al-Baqarah 188, dan (5) hak kebebasan beragama sebagaimana tersurat dalam al-Baqarah 256 dan Yunus 99".

Adapun yang berkaitan dengan konflik etnis di Kalimantan Tengah dan barat, yaitu antara etnis Madura dan Dayak dalam pandangan Misbah adalah murni konflik etnis.

namun jika pemerintah menyeleseikannya tanpa memahami ajaran agama keduanya dikhawatirkan cara penyeleseiannya tidak akan bisa tuntas.

Selanjutnya, dengan mendasarkan semua penjelasan diatas kesimpulannya bahwa munculnya solidaritas primordialisme menunjukkan rapuh dan belum mantapnya nasionalisme Indonesi. Hal itu bukan dikarenakan elit-elit daerah tidak memahami sejarah perjuangan para pendiri bangsa ini, namun lebih disebabkan beberapa problem pokok yang belum bisa diseleseikan negara secara tuntas. *Pertama*, adanya kesenjangan ekonomi antara yang kaya dan kaum miskin, antara pemerintah pusat dan daerah. Apalagi semakin kuatnya dominasi ekonomi kelompok minoritas atas mayoritas rakyat. Upaya pengentasan kemiskinan dan pemerataan pendapatan bagi golongan miskin dirasakan hanyalah slogan belaka. Kuatnya dominasi kelompok minoritas tersebut menunjukkan pemegang kekuasaan negara belum bersungguh-sungguh melaksanakan amanat. Yang paling menyedihkan adanya fakta bahwa banyak para konglomerat hitam bisa mempengaruhi kebijakan pejabat pemerintah karena masih kuatnya budaya korupsi di negara ini. *Kedua*, penegakan hukum baru diterapkan bagi orang kecil, dan negara ini adalah justru ''surga'' bagi orang-orang yang mengerti hukum termasuk di dalamnya para aparat di bidang hukum. *Ketiga,* gencarnya pengaruh globalisasi dunia yang dilancarkan oleh negara-negara maju khususnya Amerika. Sebenarnya Islam mengenal globalisasi dalam arti kesemestaan rahmat bagi semua makhluk (*rahmatan lil'alamin*). Namun yang terjadi saat ini adalah dominasi ekonomi dan politik Amerika yang ingin memperkuat poisinya sebagai majikan dan memposisikan Indonesia hanya sebagai budaknya. Globalisasi saat ini adalah ''Amerikanisasi - Baratisasi'' dunia secara menyeluruh dalam semua aspek kehidupan. Disamping hal itu akan menggerogoti nasionalisme Indonesia, juga akan mendangkalkan

akidah umat Islam di Indonesia. Karenanya saya sangat setuju dengan upaya penguatan masyarakat atau yang sering disebut *civil society*, agar pemerintah dan kekuatan asing tidak semudah itu melakukan kekerasan terselubung terhadap rakyat Indonesia yang sebagian besar masih tergolong miskin dan tidak berdaya. Dan, upaya pemberdayaan masyarakat bawah adalah bagian dari dakwah Islamiyah yang kapanpun harus dilakukan oleh setiap individu muslim. Lebih lanjut ia menegaskan :

> ""Tentang *civil society* ini banyak orang menyebutnya dengan nama "*masyarakat madani*".Namun, saya sebagaimana para kiai Nahdlatul Ulama yang lain lebih suka menyebutnya "*masyarakat mutamaddin*" atau masyarakat yang berbudaya. Kalau kita kembali kepada istilah yang benar dalam bahasa Arab yang benar ya istilah "*mutamaddin*" itu. Masyarakat tersebut adalah identik dengan masyarakat pesantren pada masa penjajahan, karena ciri dunia pesantren adalah lebih dekat dengan masyarakat bawah dan menjaga jarak dengan para penguasa. Dahulu banyak pesantren yang menolak bantuan pemerintah. Hal itu karena berlawanan dengan jiwa pesantren yang selalu mengandalkan kemampuan dari dalam (*al-i'timad 'ala al-nafs*).

Berdasarkan pemikirannya diatas, akhirnya Misbah menggarisbawahi pentingnya demokrasi yang bisa menghasilkan keseimbangan (*al-tawazun*) antara kedaulatan rakyat dan kedaulatan negara. Tidak boleh ada kebijakan negara yang justru mematikan hak-hak kewarganegaraan. Lebih dari itu ia mengharapkan agar semua pemimpin pemerintahan (*umara'*). pemimpin politik, dan pemimpin masyarakat, termasuk para kiai dari pesantren dan tokoh-tokoh organisasi sosial-keagamaan agar segera meluruskan ulang makna hakiki dari hakikat kebangsaan, makna hakiki kewarganegaraan, dan berupaya secara maksimal untuk menciptakan keadilan sosial. kesejahteraan masyarakat secara lebih serius.

Upaya pelurusan ulang tersebut saat ini sangat mendesak dilakukan dalam rangka mengurangi rasa kekecewaan sebagian daerah, suku. dan warga negara yang berujung dengan keinginan mereka untuk memisahkan diri dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945.

3.3.5. Konstruksi Sosial KH. Abdurrauf Najih Tentang Nasionalisme

Menurut pandangan Rauf, nasionalisme atau kebangsaan maknanya sama dengan istilah *al-qaumiyyah* dalam bahasa Arab. *Al-qaumiyyah* adalah sebuah kondisi atau sikap yang di dalamnya terdapat kesepakatan bersama antara beberapa kelompok, suku atau komunitas apapun dalam sebuah kawasan tertentu. Jadi diantara mereka terdapat semacam *Memorandum of Understanding* (MoU) tentang lingkungan yang mereka jadikan sebagai tempat tinggal. Kemudian ketika lingkungan hidup ini mencakup kawasan yang lebih luas seperti negara, maka wawasan inilah yang disebut dengan nasionalisme.

Berdasarkan sejarah Islam, nasionalisme dalam pengertian diatas sudah dipraktekkan oleh Nabi di kota Madinah dengan sebutan ''Piagam Madinah'' (*mitsaq al-Madinah*). Saya berpendapat bahwa Piagam Madinah bukanlah penjanjian agama, tetapi sebuah perjanjian yang menyangkut urusan hubungan sesama manusia di dunia (*al-mu'amalah al-dunyawiyah*) tanpa membedakan agama, suku, kabilah dan sebagainya. Jadi perjanjian Madinah tidak sama dengan statuta agama, sebab menurut saya perjanjian itu hanya instrumen (*wasilah*) untuk mewujudkan tujuan (*ghayah)* Islam yang ingin menyelamatkan semua makhluk di dunia sampai akhirat.

Berdasarkan pemikirannya diatas, Rauf tidak setuju dengan ide negara Islam di Indonesia. Ia menyadari bahwa warga negara Indonesia mayoritas beragama Islam, namun demikian tidak berarti negara ini secara formal menjadi negara Islam. Sebab – ia menambahkan – jika umat Islam ingin merubah negara Pancasila menjadi negara Islam, maka hal itu akan mengganggu semangat nasionalisme yang sudah dibangun oleh para pendiri bangsa. Ia menyatakan :

> ''Menurut saya untuk menjadikan Indonesia sebagai negara Islam, saya yakin bukan isapan jempol belaka, sebab usaha itu akan didukung oleh sebagian besar

> umat Islam. Akan tetapi kita tidak menghargai lagi semangat persatuan yang telah kita sepakati bersama semua kelompok yang pernah ikut berjuang demi nasionalisme Indonesia. Dan upaya itu artinya kita berusaha menjadikan agama sebagai sesuatu yang dominan dalam mengatur kehidupan negara. Untuk saat ini saya kira belum tepat waktunya kita berbicara negara Islam (*daulah Islamiyah*). Namun bagi umat Islam tetap memiliki kewajiban untuk tetap meletakkan Islam sebagai dasar pandangan dalam melihat segala sesuatu, sehingga kita tidak sampai kehilangan ruh perjuangan (*ruh al-jihad*) sebagai bagian dari mensyiarkan agama''.

Lebih lanjut, berdasarkan pandangan tersebut Rauf berpendapat bahwa hubungan antara agama dan negara saling membutuhkan, hanya saja negara harus diposisikan sebagai alat untuk mengembangkan dan memperjuangkan agama. Dan, dalam hal ini agama jangan diposisikan sebagai alat untuk negara. Rauf juga tidak sependapat dengan pandangan yang ingin menjadikan Islam secara formal sebagai bentuk negara. Sebab yang paling penting adalah semangat atau ruh Islam menjadi sumber inspirasi dalam membangun bangsa dan negara.

Dalam konteks nasionalisme Indonesia, ia berpendapat bahwa kita tidak boleh mengingkari bahwa seluruh kelompok telah ikut serta melakukan perlawanan terhadap penjajah Belanda, sampai akhirnya bangsa ini mampu memproklamirkan kemerdekaan Republik Indonesia. Pada waktu itu tidak hanya satu kelompok saja yang berjuang untuk kemerdekaan, tetapi ada sekian agama, suku, dan golongan yang bersatu padu untuk perjuangan tersebut. Selanjutnya ia menyatakan :

> ''Setiap orang akan dipengaruhi oleh akidah yang diyakininya. Ketika kita dipaksa untuk meyakini akidah yang tidak kita imani, maka apa yang kita perbuat, tidak lain pasti sikap perlawanan. Sama juga ketika kita memaksakan akidah tertentu kepada orang lain yang memiliki akidah berbeda dengan kita, maka yang terjadi adalah benturan dan konflik yang berkepanjangan. Dalam hubungannya dengan kehidupan yang lebih besar, yaitu negara, meskipun kita telah terbangun dengan akidah yang kita yakini, akan tetapi kita tidak harus memaksakan keyakinan itu kepada orang lain dalam bentuk sikap-sikap yang ekstrim''.

Dengan mendasarkan sejarah nasionalisme Indonesia diatas, Rauf tidak sependapat dengan upaya sebagian umat Islam yang ingin mendirikan Pan-Islamisme, sebab Nabi tidak memerintahkan secara langsung. Apalagi beliau sendiri ketika di Madinah justru memberikan proteksi kepada golongan di luar Islam, yaitu *kafir dzimmi*, yaitu mereka umat non muslim yang tidak memusuhi umat Islam, bahklan Nabi menghargai mereka dan beliau menegaskan bahwa mereka memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan umat Islam. Tetapi, jika mereka terbukti melakukan pelanggaran terhadap perjanjian yang telah disepakati, maka Nabi akan melakukan tindakan-tindakan kepada mereka sebagai sangsi dalam rangka menegakkan keadilan di tengah masyarakat Madinah.

Sebenarnya - sebagaimana catatan akhir yang Rauf sampaikan - ia tidak antipati terhadap negara Islam (*dar al-Islam*) dan Pan-Islamisme, serta ia tidak ingin terjebak untuk menyalahkannya. Sebab ia berprasangka baik bahwa mereka pada dasarnya mempunyai niat yang baik dalam rangka menyempurnakan Islam di muka bumi. Hanya saja Rauf mengingatkan mereka bahwa berjuang untuk agama tidak boleh berhenti pada tataran simbol belaka. Padahal jika mereka inginkan adalah musnahnya kemungkaran, maka hal itu tidak cukup dengan standarisasi simbol saja. Disamping itu, sebuah keinginan yang ideal juga harus disesuaikan dengan realitas sosial sekelilingnya. Al-Qur'an sendiri turun kepada Nabi secara bertahap selama dua puluh tiga tahun. Hal itu menunjukkan bahwa dalam rangka penerapan syariat Islam (*tathbiq al-syariah al-Islamiyah)* juga harus bertahap sesuai dengan perkembangan kondisi masyarakat yang ada. Apalagi selama 13 tahun di Makah semua ayat al-Qur'an yang turun kepada Nabi baru berbicara tentang keimanan dan akhlak. Ayat-ayat yang menerangkan syari'at baru diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW setelah beliau sudah berhijrah ke kota Madinah. Hal itu mengisyaratkan bahwa

dalam rangka mengamalkan ajaran Islam dimanapun umat Islam berada, maka penerapan dan penguatan keimanan dan moral harus mendahului penerapan syari'at.

3.3.6. Konstruksi Sosial KH. Syarief Djamhari Tentang Nasionalisme

Menurut pendapat Syarief nasionalisme adalah suatu paham yang menunjukkan sebuah kecintaan terhadap tanah kelahiran. Dalam khasanah kitab klasik mungkin istilah itu sama dengan *hubbu al-wathan*, sebagaimana dalam hadis bahwa ''cinta tanah air adalah sebagian dari iman''. Namun dalam kitab *Kasyfu al-Khofa'* dijelaskan bahwa hadis itu tergolong hadis yang dibuat-buat (*mashnu'*), yang dalam kata lain bukan hadis Rasul SAW. Selain itu kenyataannya banyak orang yang cinta negaranya tetapi mereka tidak beriman. Bahkan saya mendapatkan beberapa penjelasan dari beberapa ulama bahwa jika memang benar pernyataan itu hadis Rasul, maka penafsiran kata *al-wathan* disini bukan negara tetapi adalah surga.

Cinta tanah air menurut Islam adalah perasaan cinta seseorang pada suatu daerah yang ia tempati yang di dalamnya ia merasa tenang. Namun ketenangan tersebut lebih dikarenakan diterapkannya syariat Islam secara maksimal sebagaimana cinta Nabi kepada kota Madinah melebihi cintanya kepada kota kelahirannya Makah. Dalam kitab *Syarah 'Umdah* juz 3 halaman 60 dapat kita pahami bahwa jika seseorang pernah melakukan kemaksiatan di suatu daerah, hendaklah ia pergi meninggalkan daerah tersebut meskipun itu tanah kelahirannya, dan ia dilarang kembali lagi. Jadi di dalam Islam nasionalisme sebagaimana dipahami saat ini adalah nomor dua saja, dan yang pertama adalah fanatisme terhadap kebenaran agama.

Dalam sejarah (*sirah*) Nabi dijelaskan bahwa ketika penduduk Makah - tempat kelahiran Nabi - sangat sulit untuk menerima agama Allah, maka beliau diperintah Allah untuk hijrah darinya menuju Madinah. Dalam kitab *Syarah al-Zurqoni* juz 4 halaman 448 diterangkan bagaimana awal mula terjadinya hijrah tersebut, yaitu dengan linangan air mata kaum muslimin pergi meninggalkan Makah, namun demi perjuangan Islam mereka dengan tabah tetap melaksanakan perintah tersebut. Sementara itu dalam kitab *Fathu al-Bari* juz 3 halaman 621 dijelaskan bahwa pada saat Nabi pulang dari bepergian, ketika sampai di daerah perbatasan masuk kota Madinah ternyata beliau mempercepat jalan kudanya agar segara tiba di Madinah. Hal itu dilakukannya karena beliau sangat mencintai dan rindu terhadap kota tersebut, dan hadis inilah yang dijadikan dasar para ulama untuk cinta atau tidak cinta kepada suatu daerah.

Dalam konteks nasionalisme Indonesia ia berpendapat bahwa umat Islam di Indonesia memiliki kewajiban untuk menciptakan keadilan menurut syariat Islam. Artinya setiap individu muslim harus mengupayakan Undang-Undang yang berlandaskan syariat Islam sebagaimana dijelaskan dalam kitab *Bughyatu al-Mustarsyidin* halaman 371.

> ''Karenanya saya berpendapat bahwa nasionalisme dalam pandangan Islam tidak boleh diposisikan sebagai tujuan, tetapi harus diposisikan sebagai instrumen untuk menciptakan keadilan dan kemaslahatan yang mencakup segala aspek kehidupan. Dan dalam kehidupan yang benar-benar adil dibutuhkan peraturan pemerintahan yang bersih dan bertanggung jawab. Lebih lanjut, menurut kitab *Qowa'id al-Ahkam fi Mashalihi al-Anam* juz 2 halaman 58 dijelaskan bahwa sebuah negara akan stabil jika pola pemerintahannya memenuhi tiga hal, yaitu (1) adanya pejabat yang mampu menciptakan kemaslahatan umat, (2) Para hakim yang benar-benar mampu mewujudkan keadilan, dan (3) para orang tua yang mampu mengarahkan anak-anaknya untuk mengerjakan hal-hal yang positif. Jika sebuah negara-bangsa tidak bisa merealisasikan ketiganya, maka keutuhan negara nasional akan mengalami kehancuran''. Dalam konteks ini pula saya setuju dengan amandemen UUD 1945, terutama terhadap pasal-pasal yang tidak sesuai dengan syariat Islam. Hal ini sesuai dengan keterangan kitab al-Tasyri'u al-Jina'i juz 1 halaman 237''.

Pada tataran ini, dalam upaya mewujudkan keadilan, KH. Syarief Djamhari menyatakan bahwa tata-cara melaksanakannya harus melihat situasi dan kondisi kondisi, dan apabila memang benar-benar dalam keadaan sulit, bahkan merasa tidak mampu melaksanakannya, maka jalan yang terakhir bagi umat Islam adalah harus bersabar tetapi disertai sikap ingkar di dalam hati (*bi al-qolb*) terhadap kemungkaran yang ada disekelilingnya. Kesabaran tersebut lebih dibutuhkan lagi ketika kita menghadapi pemimpin yang lalim yang tidak mau mendengar kesengsaraan rakyat.

Sementara itu, ketika ditanya tentang tindakan GAM KH.Syarief Djamhari menyatakan bahwa Aceh adalah bagian yang tidak terpisahkan dari NKRI. Hal itu berdasarkan proses sejarah sejak diproklamasikannya Indonesia 1945. Dalam kitab *Bughyatul Mustarsyidin* halaman 254 dijelaskan bahwa daerah yang pernah dikuasai oleh negara Islam, maka wilayah itu bagian dari daerah tersebut. Selanjutnya ia menjelaskan :

> "Menurut saya GAM bisa dikatagorikan pemberontak *(bughat)* jika memenuhi empat syarat, yaitu (1) pelaku beragama Islam, (2) mempunyai kekuatan masa yang terorganisir, (3) menentang kepada pemerintah yang sah, dan (4) mempunyai tuntutan politi tertentu seperti pemisahan dari negara pusat. Namun, jika GAAM tidak memenuhi kempatnya, maka perbuatan tersebut tergolong teror (*ifsad*) dan pelakunya termasuk perampok (*quttho'u al-tharieq)*".

Berkaiatan dengan perbuatan itu, Syarief menambahkan bahwa GAM harus diperangi dengan senjata setelah melalui beberapa tahapan, yaitu klarifikasi (*tabyyun*), dinasehati, diberi peringatan keras. Dan jika mereka tetap meneruskan makarnya untuk memisahkan diri dari NKRI, maka pemerintah boleh memeranginya dengan syarat menjaga kemaslahatan rakyat secara umum dan memegangi norma-norma dalam peperangan. Dalam hal ini pemerintah harus benar-benar menciptakan kemaslahatan rakyat, baik jiwa, harta, kehormatan, rasio dan terjaminnya kelangsungan keturunan rakyat Aceh. Mengenai

dasar keterangan diatas, Syarief menyandarkannya pada kitab *al-Fiqhu al-Islamy* juz 6 halaman 795 dan kitab *al-Jami' liahkami al-Qur'an* juz 1 halaman 274.

Dari bahasan diatas, sampailah Syarief menyampaikan pendapatnya tentang hubungan agama dan negara. Dalam hal ini ia merujuk pada penjelasan Dr. Abdul Hamid Mutawali yang menyatakan bawa negara adalah institusi yang diwujudkan dengan konstitusi, pemerintahannya memiliki kekuasaan defakto, dan semua itu digunakan untuk mengatur masyarakat yang bertimpat tinggal di suatu daerah. Namun yang perlu dikemukakan bahwa semua aturan hukum harus berdasarkan fakta-fakta dalam al-Qur'an dan al-Hadis. Dari fakta inilah ia menegaskan bahwa hakikat Islam adalah agama dan negara sekaligus. Dengan kata lain negara tidak bisa dipisahkan dari agama atau memposisikan agama disatu sisi dan memposisikan negara di sisi lain. Lebih jauh ia menambahkan :

> ''Dalam pandangan saya, seharusnya agama Islam diletakkan sebagai dasar dari semua peraturan dan undang-undang negara. Sebaliknya negara harus diposisikan sebagai penjaga agama dari segala perbuatan manusia yang menodai ajaran agama dan menyengsarakan umatnya, baik yang datang dari dalam mupun dari luar. Islam diturunkan Allah dengan syariat yang menjadi tuntunan mutlak bagi kesejahteraan hidup manusia di dunia dan akhirat. Dan penerapan syariat ini tidak mungkin akan bisa berjalan baik tanpa adanya negara dan pemerintahan yang berpegang teguh kepada syariat Islam. Kita umat Islam di Indonesia juga harus berusaha menjadikan syariat sebagai hukum formal bagi negara''.

Adapun tentang pluralisme di Indonesia, ia menyamakan orang-orang non muslim – Hindu, Budha, Nasrani, Kong Hu cu dan sebagainya – dalam status ''musuh dalam perlindungan pemerintah'' (*harbi fi dzimmati al-musta'min*). Hal itu dikarenakan mereka tidak pernah mengadakan perjanjian secara langsung dengan pemerintah. Walaupun begitu umat Islam Indonesia wajib memberikan perlindungan terhadap harta dan jiwanya, hanya saja umat Islam harus menjaga betul batasan toleransi yang diperbolehkan oleh syariat

Islam, yaitu kalau hubungan itu sudah masuk pada batasan akidah dan ibadah, maka hubungan dengan mereka harus putus sama sekali.

Selanjutnya, dalam kaitannya dengan gerakan Pan-Islamisme, Syarief menyatakan bahwa pada dasarnya bagi umat Islam wajib mendirikan "Negara Islam" dan sekaligus wajib pula mendirikan Khilafah Islamiyah di seluruh dunia sebagai sarana untuk memberlakukan perundang-undangan (*dustur*) yang Islami. Hanya saja kewajibannya tergantung kemampuan umat Islam sendiri dan situasi yang ada, sebagaimana keterangan kitab *al-Islam* halaman 384 dan kitab *I'anatu al-Thalibin* juz 4 halaman 182-183. Menurut pengamatan Syarief memang ada berbagai tujuan dibalik gerakan Pan-Islamisme saat ini, namun yang penting ia ingin mengembalikannya dalam konteks mengamalkan konsep "memerintahkan yang baik dan mencegah yang jelek (*al-maru bi al-ma'ruf wa al-nahyu 'an al-munkar*).

Dalam perspektif pentingnya keutuhan negara Indonesia, Syarief menegaskan bahwa antara sentralisasi dan desentralisasi pada dasarnya tujuannya sama saja, karena yang terpenting adalah para pelaku dari sistem tersebut. Namun sebaiknya hal itu dikembalikan kepada kitab *al-Ahkamu al-Sulthaniyyah* yang berkaitan dengan konsep pemerintahan khilafah. Disitu dijelaskan bahwa hirarki pemerintahan terdiri dari khalifah (*imam al-a'dhom*), pejabat pusat, dan pejabat daerah yang masing-masing mempunyai daerah kekuasaan tertentu. Pejabat pusat mengkoordinasikan dan mengawasi pejabat daerah, sebab mereka adalah kepanjangan tangan dari pusat. Pejabat daerah jika memang diberi wewenang oleh pusat, mereka berhak mengatur segala sesuatu yang berhubungan dengan kepentingan daerah tanpa melibatkan pejabat pusat. Tetapi ada beberapa hal tidak

bisa dilakukan oleh pejabat daerah, yaitu pengangkatan para pejabat kehakiman di daerah yang mutlak wewenang seorang khalifah. Lebih lanjut Syarief menyatakan :

> "Menurut saya tugas pokok pemerintah adalah melaksanakan kemaslahatan secara umum. Maka jika dalam rangka merealisasikannya itu diperlukan pola otonomi daerah saya setuju dengan syarat tidak ada peluang dari model desentralisasi tersebut yang mengakibatkan daerah memisahkan diri dari pusat. Dan yang perlu diperhatikan, dahulu dengan sentralisasi saja Timor Timur bisa lepas dari Indonesia. Disinilah sekali lagi bagi saya marilah kita ciptakan dulu manusia-manusia yang beriman dan memahami agamanya dengan baik. Karena fanatisme agama kedudukannya lebih tinggi dari nasionalisme dan Islam mencakup semua aspek kehidupan termasuk di dalamnya tata-cara berbangsa-bernegara. Jika semua aparat pemerintah sudah bertaqwa saya yakin masyarakat madani akan bisa diwujudkan sehingga rakyat Indonesia menjadi masyarakat yang diridloi oleh Allah SWT".

Akhirnya, dikatakan oleh Syarief bahwa semua misi mulia diatas harus dimulai dari sistem pendidikan yang memadukan antara kepentingan iman dan ilmu pengetahuan. Dalam hal ini jam pelajaran pendidikan agama di sekolah negeri harus ditambah, karena ibarat sebuah bangunan ilmu agama adalah pondasi dari segala pengetahuan di dunia ini. Dengan agama demokrasi yang sedang dilaksanakan di Indonesia tidak akan melampaui batas. Sementara itu, akibat dibukanya kran demokrasi setelah jatuhnya Orde Baru telah muncul ide-ide yang salah bahkan sudah sampai pada katagori sesat seperti munculnya gerakan jaringan liberalisme dan radikalisme paham keagamaan.

3.3.7. Konstruksi Sosial KH. Masyhudi Ma'ruf Tentang Nasionalisme

Nasionalisme dalam pandangan Ma'ruf dkembalikan kepada surat al-Hujurat 13 yang menegaskan bahwa Allah menciptakan manusia dari jenis lelaki (*dzakarin*) dan perempuan (*untsa*), lalu Dia menjadikannya berbangsa-bangsa dan bersuku-suku bangsa. Pada ayat ini menurut Ma'ruf kata bangsa tersurat dalam bentuk jama' (*syu'uban*), yang bisa dipahami bahwa Islam mengakui adanya beraneka ragam bangsa di dunia ini.

mengangkat kemiskinan rakyat. Selama ini sektor ekonomi modern dan sektor pemerintah justru selalu menggusur potensi ekonomi rakyat kecil. Dan yang lebih menyedihkan lagi pemerintah tidak pernah bersedia memberi proteksi yang efektif bagi ekonomi kecil. Mengenai konsep harta dalam Islam ia menambah sebagai berikut :

> ``Dalam persoalan harta, konsep Islam telah mengaturnya antar hak milik (*al-milk al-tam*) dan hak pakai (*haq al-intifa'*). Jadi kalau seseorang mendapat uang satu juta rupiah misalnya, maka uang itu menjadi hak milik orang itu. Namun di dalamnya terdapat hak pakai yang diatur oleh Islam.Untuk mengatur kebutuhan seseorang, Islam membaginya menjadi tiga macam, yaitu kebutuhan mutlak (*al-hajah al-dloruriyyah*), kebutuhan pokok (*al-hajah al-hajiyyat*), dan kebutuhan penyempurna (*al-hajah al-takmiliyyah*). Untuk kebutuhan yang *al-dloruriyyah* makan misalnya, orang lebih dahulu harus membeli beras. Maka untuk kebutuhan ini Islam boleh membelanjakan satu juta tersebut untuk membeli beras semuanya, dan untuk kenutuhan ini orang lain tidak boleh menuntutnya. Tetapi kalau untuk kebutuhan yang sifatnya *al-hajiyyah* misalnya untuk membeli lauk-pauk, ia tidak boleh membekanjakan semaunya, sebab ia harus memperhatikan famili dan masyarakat sekelilingnya apakah mereka juga mempunyai kemapuan membeli beras. Jika ternyata mereka tidak memiliki kemampuan membelinya, maka sebagian uang itu adalah hak mereka. Karenanya ia boleh mnyedekahkan atau memberi hutang kepada mereka yang ada pada jarak 40 rumah.
> Dengan demikian, Islam sangat menentang adanya kesenjangan antara sesama manusia. Saat ini kita melihat banyak orang yang makan secara berlebih-lebihan, berfoya-foya, bahkan sampai ada yang harus dibuang. Sedangkan di pihak lain masih banyak rakyat yang untuk membeli beras saja tidak mampu. Semua perbuatan tersebut dilarang dalam Islam. Dalam tataran sosial lainnya juga berlaku larangan yang sama, misalnya ada orang yang membangun rumah sampai tingkat lima atau tujuh, padahal di sekitarnya masih banyak rumah yang reot. Maka sebelum ia membangun rumah mewah itu, wajib baginya untuk membangun rumah masyarakat sekitarnya.
> Inilah solusi Islam yang ditawarkan kepada pemerintah dan masyarakat untuk mengurangi kesenjangan. Islam tidak memberi peluang bagi si miskin untuk mengekploitasi kemiskinan menjadi alat untuk memberontak dan berbuat sesuatu yang kontra produktif, baik bagi si kaya maupun bagi pemerintah. Disinilah pemerintah harus arif menyeleseikan persoalan kesenjangan secara lebih operasional, sebab kalau tidak, problem ini akan menjadi potensi bagi terciptanya kerawanan dan mengancam nasionalisme Indonesia``.

Sebagai pandangan akhir, Ma'ruf menyoroti masalah penegakan hukum yang masih jauh dari harapan dan masih sebatas slogan. Penegakan hukum harus dimulai dari pemimpinnya. Seperti melakukan sembahyang di sebuah rumah, jika ayahnya mampu

menjadi imam bagi keluarganya, maka semaua anak dan cucunya akan meneladani kepala rumah tangga itu. Namun yang terjadi di negara ini penegakan hukum dimulai dari bawah, dan itu terkesaan tidak dilakukan secara diskriminastif dan belum maksimal, sehingga hasilnya belum bisa terwujud rasa keadilan masyarakat.

3.3.8. Konstruksi Sosial KH. Hasymi Arkhas Tentang Nasionalisme

Menurut pendapat Hasymi Arkhas Nasionalisme atau *al-Syu'ubiyyah* dan kata ''*ummah*''. Kosa-kata *al-Syu'ubiyyah* diambil dari makna yang tersirat dari surat al-Hujurat 13. Ayat ini memberikan petunjuk adanya pembenaran kebhinekaan dalam masyarakat, termasuk di dalam masyarakat bangsa. Dalam hal ini makna nasionalisme menjadi jelas dengan penegasan Ibnu Khaldun dala kitab *Muqadimmah* yang menyatakan bahwa asal-usul negara-bangsa adalah rasa kebersamaan dalam kelompok (*al-ashabiyah*). Dari penjelasan Ibnu Khaldun ini makna nasionalisme dalam pandangan Islam mempunyai beberapa pengertian antara lain, (1) cinta tanah air (*hubbu al-wathan*), (2) kebersamaan yang disertai jiwa patriotisme melawan kekejaman penjajah, (3) perlawanan kultural melawan penjajah yang secara tidak langsung membudayakan perilaku yang merusak kehormatan agama.

Hasymi menambahkan bahwa di dalam al-Qur`an dijelaskan wajibnya memerangi komunitas manapun yang merusak kehidupan masyarakat, dan inilah acuan pokok nasionalisme di kalangan para kiai. Perlawanan umat Islam terhadap para penjajah adalah sarana untuk mengembalikan umat kepada kondisi negara sebagaimana petunjuk surat al-Naml 34, yaitu ''negara yang aman makmur yang dirdloi dan mendapatkan pengampunan

dari Allah" (*baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*). Kondisi yang ideal tersebut harus dimulai dengan menanamkan rasa cinta terhadap tanah air (*hubbu al-wathan min al-iman*).

Sedangkan penggunaan kata *ummah* ia mengembalikannya kepada *mitsaq al-Madinah* yang Nabi sendiri menyatakan bahwa semua komunitas yang berada di kota Madinah adalah "satu bangsa" (*ummah wahidah*).

Secara historis rasa nasionalisme umat Islam sudah termanifestasikan bersamaan dengan perjalanan sejarah bangsa. Hasymi menjelaskan bahwa berdirinya Nahdlatul Ulama tahun 1926 adalah bentuk nyata perjuangan yang terorganisir dari para kiai untuk melawan penjajahan. Mereka juga menolak *Staat Van Orlog Belg* (SOB) yang setara dengan perintah wajib militer dari Belanda kepada rakyat. Mereka menerapkan sikap politik *non-cooperation* terhadap penjajah. Karena sikap itu mereka mengharamkan umat Islam mamakai celanan dan dasi, yang didasarkan pada hadis Nabi :"Barangsiapa menyerupai suatu kaum, maka ia adalah bagian darinya" (*man tasyabbaha biqaumin fahua minhum*). Namun para kiai justru aktif menjadi anggota Tentara Pembela Tanah Air (PETA) sebagai cikal-bakal Tentara Nasional Indonesia (TNI). Bahkan karena merasa belum cukup, mereka masih mendierikan *Pasukan Hisbullah* dan *Barisan Sabilillah*. Lebih lanjut Hasymi menambahkan :

> "Menurut pengamatan saya dalam rangka merealisir rasa nasionalisme para kiai tidak hanya berjuang lewat jalur fisik-militer, namun mereka juga sangat intensif berjuang lewat jalur diplomasi dan politik. Hal itu terbukti dengan adanya beberapa aktifitas berikut : (1) KH. Abdul Wahid Hasyim menjadi salah satu Panitia Sembilan yang bertugas merumuskan Pancasila. (2) Tanggal 22 Oktober 1945 KH. Hasyim Asy'ari mengfatwakan Jihad atau "Perang Sabil" terhadap Belanda dan Sekutu yang akan kembali ke Surabaya. (3) Konsisten dengan bentuk negara Pancasila dan memandang negara Islam (*dar al-Islam*) tidak sah, serta RM. Kartosuwiryo di nayatakan sebagai pemberontoak (*bughat*). (4) Menerima tawaran duduk dalam kabinet NASAKOM. (5) Tanggal 1 Oktober menuntut pemerintah agar membubarkan PKI dan menyataknnya sebagai partai terlarang. (6)

Mempelopori penerimaan asas tunggal Pancasila bagi organisasi keagamaan pada bulan Nopember 1984 di Situbondo''.

Berdasarkan uraian diatas Hasymi berpendapat bahwa dalam hal hubungan antara agama dan negara sejak dulu para kiai mengikuti pendapat al-Mawardi yang menyatakan bahwa hubungan keduanya bersifat simbiotik dan tidak saling mendominasi. Ketika sebelum kemerdekaan mereka selalu menggunakan isu jihad suci dari doktrin agama yang bertujuan mengusir bangsa kafir yang menjajah Indonesia. Namun setelah merdeka mereka tidak lagi menggunakan isu agama dalam konteks membangun dasar negara karena dapat menimbulkan semangat sektarianisme. Mereka menyadari bahwa bangsa Indonsia sangat pluralistik, dan tidak mungkin mendirikan Indonesia atas dasar agama. Dalam perspektif ini ia menyatakan sebagai berukut :

> ''Saya termasuk orang sangat mengkhawatirkan jika agama diinfiltrasi oleh negara, maka akan banyak kepentingan politik yang dibungkus oleh label agama, yang sudah barang tentu tidak baik untuk gerakan kultural yang dilakukan oleh agama itu sendiri. Sebaliknya kalau hubungan keduanya terlalu dekat, maka negara sendiri juga akan menggunakannya sebagai instrumen melanggengkan kekuasaan negara yang seringkali dilakukan dengan cara kekerasan. Karena itu biarkanlah agama mengatur kepentingan sendiri, sedangkan pada wilayah hubungan bernegara biarlah negara yang mengaturnya. Bayangkan jika masing-masing agama merasa berhak untuk memberikan konsep kenegaraannya menurut doktrinnya secara formal , maka akan terjadi pertentangan yang tajam antar agama di Indonesia, padahal yang formal saja ada lima agama. Biarlah urusan akidah agama yang mengatur dan menjelaskannya, dan negara memberikan aturan kehidupan bernegara. Bukannya agama malah terfokus mengurusi kehidupan bernegara dan negara lebih terfokus mengurusi kehidupan agama, sebab kita ini kan masyarakat yang plural sifatnya''.

Mencermati realitas ini para kiai tidak tertarik untuk menerapkan pola formalisasi agama dalam ranah negara. Namun mereka lebih suka memasyarakatkan syariat Islam secara substansial dan mengabdikan diri pada dimensi sosial keagamaan agar bangsa Indonesia menjadi bangsa yang religius. Pada titik inilah dalam rangka menjaga keutuhan

negara mereka selalu mengajukan kaidah hukum ''menolak kerusakan harus di dahulukan dari pada mengambil manfaat'' *(dar'u al-mafasid muqoddam 'ala jalbi al-mashalidh)*. Dalam hal ini ia menyatakan :

> ''Sejak dahulu para kiai pesantren tidak tertarik mengedepankan bentuk formal dari ajaran Islam, namun yang lebih diutamakan adalah pesan-pesan nilai substanstifnya. Menurut saya mengapa orang memakai jubah dan terlihat begitu Islami, namun interaksi sosialmnya malah menjadikan orang lain takut kepadanya. Ini kan problem serius, dan saya meyakini kalau umat kita lebih bijaksana untuk diajak sadar dengan kebesaran jiwa dari pada dengan jalan pemaksaan. Coba pelajari lagi perilaku Nabi, kalau ia agak berlaku kasar pada orang lain, Alllah langsung mengingatkannya jangan berlaku kasar dan keras hati (*faddlon ghalidl al-qolb*) kepada orang lain.

Dalam logika yang sama para kiai menolak ide Pan-Islamisme bagi umat Islam diseluruh dunia. Hal itu disamping disebabkan tidak adanya perintah langsung dari al-Qur'an dan hadis Nabi, tetapi juga mereka tidak tertarik pola perjuangan agama yang mementingkan simbol dari pada substansi ajaran agama. Apalagi pada umumnya tata-cara yang digunakan para pendukung Pan-Islamisme seringkali menggunakan model kekerasan dan cenderung eksklusif. Dikatakannya secara lebih detail bahwa gerakan Pan-Islamisme ini berjuang untuk agama hanya menjadikan politik sebagai satu-satunya instrumen. Padahal memperjuangkan agama lewat dakwah, pendidikan, ekonomi, budaya dan sosial adalah cara-cara yang lebih damai dan hasilnya lebih baik. Apalagi banyak kiai yang berpendapat bahwa apa yang dilakukan Nabi di Madinah pada dasarnya adalah bukan mengejar kekuasaan sebagaimana penjelasan sebuah hadis ''apa yang dilakaukan oleh Nabi adalah tugas kenabian bukan tugas kekuasaan'' (*innaha nubuwwah la mulk*). Ia menambahkan :

> ''Saya sudah berkali-kali meneliti dalam al-Qur'an ternyata di dalamnya tidak terdapat kosa-kata politik. Padanan kosa-kata politik dalam bahasa Arab adalah *al-siyasah*, yang ternyata tidak kita temukan di dalamnya. Hal itu bukan berarti di al-Qur'an tidak ada petunjuk politik. Karena yang banyak kita jumpai adalah kosa-kata hukum (*al-hukmu)* yang dari kata yang bisa berubah menjadi *al-hukumah*

> yang artinya pemerintah. Jadi menurut pendapat saya dari realitas ini ada beberapa cacatan tenteng hubungan agama dan politik : (1) Hubungan agama dan politik tidak boleh terlalu dekat karena akan akan bermuara menjadikan agama untuk kepentingan politik dan yang lebih fatal lagi adalah kepentingan politik seseorang yang diklaim sebagai kepentingan Tuhan. (2) Kalaupun ada ayat-ayat politik dalam al-Qur'an, maka hal itu harus dipahami dalam pengertian moral politik dan itupun dalam garis besar. Islam tidak mengatur urusan politik secara lebih detail, karena hal itu urusan dunia yang oleh Allah diserahkan kepada manusia sendiri bagaimna tehnik operasionalnya (*antum a'lamu bi umuri dunyakum*).

Selanjutnya, Hasymi menyampaikan pandangannya bahwa para kiai tradisional adalah para pengikut Imam al-Syafi'i yang terkenal pendapatnya sangat moderat. Hal itu disebabkan ia suka bepergian dari suatu tempat ke tempat lain. Karena itu ia mengajukan kaidah hukum bahwa "tradisi itu bisa menjadi sumber hukum" (*al-'adah muhakkamah*). Lebih dari itu ia tidak melarang penafsiran ayat al-Qu'an dan al-Hadis secara kontekstual dari aspek ruang dan waktu. Latar belakang pemahaman agama seperti inilah yang menjadikan para kiai selalu tampil di depan dalam mengawal nasionalsime Indonesia dari dulu sampai sekarang. Tidak pernah dijumpai dalam proses sejarah bangsa ini yang menunjukkan para kiai tradisional membeontak kepada negara. Hal itu tidak lain karena sikap akomodatif dan moerasi mereka dalam mengambil keputusan. Lebih lanjut ia menambahkan :

> "Dr. Yusuf Qordhowi mengajukan rincian tentang bagaimana meneladani garis sunnah Nabi dalam konteks kekinian, yaitu konsep bertahab (*tadrijiyyan*) dan moderat (*tawassuth*) dalam menerapkan syariat Islam. Dan konsep inilah yang dipegangi para kiai dalam menanggapi haramnya presiden wanita yang diputuskan oleh sebagian umat Islam Indonesia untuk menghadang agar Megawati tidak bisa menjadi presiden pada tahun 1999. Mereka mendasarkan haramnya dari al-Qur'an dan al-Hadis. Namun para kiai Nahdlatul Ulama berpendapat lain, sebab mereka menjumpai dasar bolehnya dalam kitab *Fathu al-Wahhab* yang banyak dipelajari di berbagai pesantren. Dalam kitab tersebut ada keterangan bahwa wanita boleh menjadi wakil pemimpin dan juga bisa menjadi wali nikah bagi orang lain, tetapi tidak boleh menjadi wali nikah untuk anaknya sendiri. Menurut pendapat saya, hal ini menunjukkan bahwa adanya peluang bagi kemungkinannya wanita menjadi pemimpin negara karena lebih melihat jabatan fungsional seorang pemimpin dibanding pribadinya. Pada waktu itu saya termasuk yang ikut sebagai salah satu

> peserta dalam forum tersebut pasca Pemilu legislatif tahun 1999. Setelah itu banyak pihak menghujat Nahdlatul Ulama dan menuduhnya sebagai organisasi yang oportunistik, menjual murah agama dan sebagainya. Tetapi kita ya jalan terus saja karena kita mendapatkan dasar hukum dalam kitab tersebut. Dan ternyata setelah beberapa waktu, orang-orang mengharamkan presiden wanita malah ikut mendukung Megawati menjadi Presiden dan bahkan salah satu diantara mereka malah ada yang bersedia menjadi wakilnya, padahal dialah yang sebelumnya secara terang-terangan menghadang Megawati dengan dalil-dalil agama yang seakan-akan sudah final. Lalu cobalah kita pikir, siapa yang tidak konsisten dan oportunistik, para kiai atau mereka sendiri.
> Demikian pula ketika KH. Abdul Wahab Chasbullah memberi gelar Soekarno sebagai presiden yang sah (*waliy al-amr al-dloruri bi al-syaukah*) ketika ia mengajukan konsep NASAKOM. Apa yang dilakukam Kiai Wahab adalah upaya mengawal kepentingan negara dalam situasi yang rawan ketika Soekarno tidak memiliki legitimasi yang kuat dari parlemen. Semua merasa berhak menentukan arah kebijakan negara, padahal otoritas politik masih ada yang memegang yaitu seorang presiden secara de facto. Namun malah mereka ingin menjatuhkannya. Jika keadaan seperti itu dibiarkan dikhawatirkan malah tambah tidak menentu dan terjadi perang antar partai politik yang berakibat negara hancur dan rakyat tambah sengsara. Dalam kondisi seperti itulah Nahdlatul Ulama dengan tegas memihak Soekarno demi keutuhan negara-bangsa yang baru merdeka.

Selanjutnya, pada tataran ini Hasymi menyimpulkan bahwa para kiai sejak dulu telah memilki rasa nasionalisme yang tinggi dan secara operasional mereka menyiapkan strategi yang cukup handal dalam rangka menjaga keutuhan bangsa. Beberapa strategi tersebut antara lain, (1) prinsip bersedia melakukan musyawarah dengan semua komponen bangsa dengan tidak melihat unsur suku, agama dan daerahnya, (2) adanya misi kebangsaan yang mantap, yaitu "rasa persaudaraan sesama warga negara" (*ukhuwwah wathaniyyah*) dengan pendekatan yang bijaksana dan baik, (3) ikut merasa suka dan duka atas nasib umat sebangsa-setanah air serta mengembangkan nilai tersebut dalam peningkatan solidaritas sosial dalam rangka membela eksistensi negara, dan (4) meletakkan landasan tata-budaya dan etika pergaulan dalam berbangsa-bernegara dengan menjunjung tinggi prinsip membedakan (*al-tamyiz*) antara hak-hak pribadi, hak beragama, hak berkeyakinan dengan hak-hak negara.

3.3.9. Konstruksi Sosial KH. Zuhdi Zaini Tentang Nasionalisme

Menurut pendapat Zuhdi pengertian nasionalisme dalam pandangan Islam merujuk pada ''sifat kemajemukan masyarakat'' yang dibenarkan dalam surat al-Hujurat 13, yaitu ''Dan Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku bangsa'' (*wa ja'alnakum syu'uban wa qobaila*). Ia berpendapat bahwa keragaman dan perbedaan diantara kelompok umat manusia adalah sebuah kenyatan yang dibenarkan oleh Islam. Secara lebih luas bisa saja orang berkelompok karena kesamaan kelamin, profesi, pekerjaan, dan kesamaan dalam memandang negara-bangsa. Adanya keragaman tersebut tidak akan menimbulkan berbagai konflik jika masing-masing kelompok memandangnya dengan terbuka dan tidak mengedepankan egoisme. Lebih lanjut ia menyatakan :

> ''Dalam pengertian saya adanya pandangan negara-bangsa adalah didasarkan kesamaan geografis, dimana sekelompok orang yang bertempat tinggal di suatu daerah karena dipersatukan oleh sentimen geografis tersebut, lalu bersepakat untuk mendirikan negara dan pemerintahannya. Realitas inilah yang kemudian melahirkan pandangan negara-kebangsaan. Dan bagi kita kalau kembali kepada sejarah Nabi di Madinah ternyata umat Islam berada dalam lingkungan yang beraneka ragam identitasnya, mulai dari perbedaan agama, suku (*qobilah*), bahasa, asal daerah, aliran kepercayaan tertentu, dan sebagainya. Terhadap kelompok-kelompok ini Nabi tidak ada niat menafikan keberadaannya, bahkan mereka diakui sebagai satu kesatuan masyarakat dengan umat Islam dalam sebuah perjanjian. Namun, setelah berjalannya waktu ada diantara mereka yang mengkhianati kesepakatan tersebut, dan Nabi harus memeranginya. Dengan demikian, dalam Islam masalah kebersamaan dalam keragaman ini (nasionalisme) bukanlah suatu hal yang bertentangan dengan agama. Kendati demikian nasionalisme janganlah diartikan secara sempit, dalam arti kerena kefanatikan kepada bangsa dan tanah airnya lalu menafikan bangsa lain seperti yang dilakukan Nazi Jerman dan Israel''.

Karena itu, dalam konteks yang masih berkaitan dengan negara Zuhdi menyatakan bahwa antara agama dan negara memiliki hubungan yang erat. *Pertama*, karena agama adalah panduan bagi manusia dalam segala aktifitasnya termasuk di didalamnya urusan politik kenegaraan. *Kedua*, nilai-nilai agama tidak akan berjalan baik tanpa dukungan politik dan kekuasaan negara. Hubungan keduanya saling membtutuhkan, hanya saja sifat

hubungannya bisa formal atau non formal. Hubungan formal adalah model negara-negara yang secara langsung menjadikan agama Islam sebagai dasar negara. Sedangkan hubungan yang tidak formal adalah keberadaan suatu negara yang tidak serta merta memproklamirkan diri sebagai negara Islam, namun nilai-nilai Islam diupayakan selalu menjiwai keputusan-keputusan negara. Dalam perspektif ini umat Islam bisa memilih salah satu dari kedua model tersebut, tergantung situasi dan kondisi yang mengitari komunitas Islam setempat. Lebih lanjut dalam kaitannya dengan kepemimpinan Pan-Islamisme ia menyatakan :

> ''Menurut pandangan saya idealnya Islam di seluruh dunia memiliki satu kepemimpinan yang bisa diterima oleh semua komunitas Islam sebagaimana ide Pan-Islamisme. Namun sesuatu yang ideal itu nampaknya sampai saat ini umat Islam belum bisa mewujudkannya, sehingga keragaman model negara dan kepemimpinan umat Islam tidak bisa dihindari. Apalagi dalam Islam terdapat beberapa mazhab dan aliran politik yang beraneka ragam. Ada mazhab Sunni, Syiah, Mu'tazilah dan sebagainya yang dari segi kebenaran aspek hukum saja jelas mempunayi perbedaan yang mmencolok. Belum lagi perbedaan budaya karena bedanya tempat dan tradisi masyarakat setempat. Dengan demikian upaya untuk menyatukan umat Islam dalam satu komando pemerintahan adalah suatu yang mustahil saat ini''.

Sementara itu, dalam rangka mempertegas pandangannya tentang NKRI, ia berpendapat bahwa Indonesia yang dibangun tidak atas nama agama bisa dibenarkan karena alasan darurat. Hal itu sebagaimana dasar pemikiran para kiai pada awal kemerdekaan yang telah berusaha mengkonversi NKRI menjadi negara Islam, namun hasilnya adalah kegagalan. Adapun penyebab pokok kegagalan itu karena secara internal umat Islam memang sudah terbelah menjadi berbagai aliran politik. Dengan demikian umat Islam harus menerima negara Pancasila ini dengan tetap berusaha memasukkan nilai-nilai Islam kedalam negara secara substansial. Dalam perspektif ini ia menjelaskan :

> ''Karena saya memendang NKRI adalah negara yang tidak bertentangan dengan Islam, maka secara otomatis pemerintahannya adalah sah. Dan kalau kita mengacu

kepada ajaran Islam sebagaimana pendapat mayoritas kaum Sunni, maka ketaatan rakyat kepada pemerintah (*uli al-amr*) adalah wajib hukumnya, selama *uli al-mar* tidak memerintah kekafiran dan menentang ajaran Islam. Sebagai rakyat kita tidak boleh membanagkang kepada pemerintah sekalipun kebijakan pemerintah tidak sesuai dengan pendapat kita. Adapun masalah kritik dalam rangka mengingatkan pemerintah (*al-amr bi al-ma'ruf dan nahyi 'ani al-munkar*) adalah merupakan kewajiban pula. Hal itu sebagaimana perintah Nabi :''Tolonglah saudaramu baik ketika berbuat dlolim maupun ketika ia didlolimi''(*unshur akhaka dloliman au madlluman)*. Pada pengertian inilah saya menggiolongkan GAM adalah pemberontak (*bughat*). Lebih lanjut pemerintah dibenarkan untuk menumpas mereka dengan senjata asalkan yang penting tidak salah sasaran dan tidak menimbulkan kekacauan yang lebih fatal. Adapun namanya darurat sipil atau militer menurut saya tidak terlalu penting.

Selanjutnya, dalam rangka menjaga keutuhan NKRI dan kokohnya rasa nasionalisme anak bangsa, ia mengemukakan pandangannya tentang pentingnya amandemen UUD 1945. Hal itu harus dilakukan karena sejarah pembuatan Undang-Undang tersebut dalam situasi masih darurat dan kondisi yang mengitari bangsa Indonesia dahulu dan sekarang sudah tidak sama. Namun demikian, ia tidak setuju kalau amandemen tersebut dalam rangka menghilangkan jiwa dari UUD 1945. Karenanya ia mendukung keputusan MPR yang tidak akan merubah Pembukaannya.

Berikut ini beberapa pandangan dan komentar Zuhdi yang lain dalam menyikapi perkembangan situasi terakhir yang berkaitan dengan retaknya rasa nasionalisme dan rentannya solidaritas sosial anak bangsa . Ia menjelaskan bahwa adanya upaya pemisahan diri dari sebagai rakyat Aceh, Papua, dan beberapa daerah lainnya sebenarnya tidak seratus persen salah mereka, tetapi pemerintah juga kurang tanggap terhadap tuntutan keadilan sosial dan kesejahteraan ekonomi dari mereka. Selama ini mereka merasa tidak mendapatkan perlindungan yang memadai dari pemerintah pusat Disamping itu mereka merasa mendapatkan diskriminasi dalam berbagai bidang kehidupan. mulai aspek politik, ekonomi, kearifan budaya lokal dan sebagainya. Lebih lanjut ia menambahkan :

> "Saya kok tidak yakin kaum Gerakan Sparatis Aceh dan Papua itu benar-benar ingin memisahkan diri dari NKRI. Saya khawatir terdapat banyak kebijakan pemerintah pusat yang tidak resposif bagi ksulitan mereka. Karena itu pemerintah harus mempertimbangkan hal-hal berikut : (1) Otonomi daerah harus direncanakan dengan sungguh-sungguh agar benar-benar bermanfaat bagi daerah, bukan malah menyebabkan bocornya uang negara. Lebih dari itu konsep tersebut harus menjamin otonomnya masyarakat bawah, (2) Konflik di Ambon, Kalimantan Tengah dan Barat, Poso, dan sebagainya adalah bukan konflik etnis, saya kok yakin itu disebabkan masalah ketidakadilan khususnya dalam bidang ekonomi. Hal itu sesuai dengan wasiat Nabi bahwa kemiskinan itu menyebabkan kekufuran (*kadu al-faqru an yakun kufron*), (3) Jangan sampai hukum dikalahkan oleh politik. Sekarang masalah penegakan hukum mulai ada perubahan positif, hanya saja karena para pelaku hukum masih orang Orde Baru semua, saya masih khawatir hasilnya kurang optimal. (4) Demokrasi langsung adalah positif dalam konteks menyerapq aspirasi bawah, namun jangan sampai terjadi dominasi mayoritas, sebab dalam masa transisi ini semuanya tidak lepas dari politik uang".

Adapun yang menyangkut efek dari globlaisasi, Zuhdi berpandangan bahwa kenyataan dunia global saat ini tidak bisa dihindari seratus persen, karena perkembangan tehnologi informasi memang sudah sangat canggih. Namun, ia menyadari bahaya globlasisasi juga tidak sedikit berdampak negatif bagi negara seperti Indonesia, terutama terhadap eksploitasi ekonomi negara maju terhadap Indonesia dan pendangkalan ketakwaan agama umat Islam. Keadaan ini akan semakin memperkokoh dominasi negara kuat terhadap Indonesia dalam berbagai aspek kehidupan, bahkan sangat mungkin bisa melunturkan rasa nasionalisme serta bisa merapuhkan keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) itu sendiri. Disinilah peran pemerintah, MPR, DPD, dan DPR menjadi penting dalam rangka mempertimbangkan ulang pentingnya memperkokoh budaya bangsa yang bersumber dari tradisi masyarakat yang pluralistik dan nilai-nilai agama dalam rangka meningkatkan kemampuan bargainingnya terhadap dominasi globalisasi.

Berikut dikemukakan klasifikasi data-data yang sudah diuraikan diatas, yang berkaitan dengan pemahaman para kiai tentang nasionalisme yang sedang mendapatkan tantangan dari semangat etno-nasionalisme pasca Orde Baru.

Tabel : 3.1.

Klasifikasi Data Pemahaman Kiai Atas Nasionalisme (A)

NamaKiai	Relasi Agama dan Negara	Definisi Nasinalisme	Historisitas Nasionalisme	Negara Islam dan Pan - Islamisme	Dasar-dasar Konstruksi
Yasri Marzuki	Simbiotik	Al-Syu'ubiyah	Piagam Madinah, Negara Pancasila final	Tidak setuju	- Islam Aswaja -Sumber Kitab Kuning
Syaifudin	Simbiotik	Al-Wathaniyah	Piagam Madinah, Negara Pancasila final	Tidak setuju	- Islam Aswaja -Sumber Kitab Kuning
Syahid	Simbiotik	Al-Wathaniyah	Piagam Madinah, Negara Pancasila final	Tidak setuju	- Islam Aswaja -Sumber Kitab Kuning
Misbah Abrar	Cenderung Integrated	Al-Syu'ubiyah	Piagam Madinah, Negara Pancasila final	Cenderung setuju	- Islam Aswaja -Sumber Kitab Kuning
Abdurrauf Najih	Simbiotik	Al-Qaumiyah	Piagam Madinah, Negara Pancasila final	Di Indonesia tak mungkin di terapkan	- Islam Aswaja -Sumber Kitab Kuning
Syarief Djamhari	Integrated	Al-Wathaniyah	Piagam Madinah, Negara Pancasila belum final	Setuju, harus ditegakkan	- Islam Aswaja -Sumber Kitab Kuning
Masyhudi Ma'ruf	Simbiotik	Al-Ummah	Piagam Madinah, Negara Pancasila final	Konsep utopia	- Islam Aswaja -Sumber Kitab Kuning
Hasymi Arkhas	Simbiotik	Al-Syu''ubiyah	Piagam Madinah, Negara Pancasila final	Konsep yang tak realistis	- Islam Aswaja -Sumber Kitab Kuning
Zuhdi Zaini	Cenderung Integrated	Al-syu'ubiyah	Piagam Madinah, Negara Pancasila final	Indonesia saat ini belum waktu nya	- Islam Aswaja -Sumber Kitab Kuning

BAB 4

MEMAHAMI KONSTRUKSI SOSIAL KIAI TENTANG NASIONALISME PASCA ORDE BARU

4.1. Pengantar

Bab ini akan mendeskripsikan konstruksi sosial kiai tentang nasionalisme pasca jatuhnya rezim Orde Baru. Dalam proses konstruksi tersebut terlihat adanya berbagai dialektika antara dunia subyektif kiai dan dunia obyektif kebangsaan-kenegaraan. Dari proses dialektika tersebut terdapat berbagai varian konstruksi mereka tentang nasionalisme, yaitu mereka yang tergolong fundamentalis, moderat, dan mereka yang berubah dari fundamentalis menjadi moderat. Karenanya, bab ini akan menjelaskan tiga proses konstruksi menurut Berger, yaitu *Eksternalisasi*, *Obyektivasi*, dan *Internalisasi*. Dengan demikian, melalui pembacaan terhadap dialektika tersebut akan diperoleh deeskripsi, analisis, interpretasi dan pemahaman tentang konstruksi kiai yang berkaitan dengan nasionaslisme.

4.2. Islam Dan Politik : Relasi Agama Dan Negara Dalam Perspektif Nasionalisme

Hubungan antara agama dan negara dalam konteks Indonesia ternyata menjadi perbincangan yang penting di dalam duskursus keislaman dan keindonesiaan. Meskipun bagi para kiai persoalan relasi agama dan negara bukanlah problem yang sangat penting dan mendasar, sebagaimana kaum modernis. Namun demikian, tidak berarti bahwa mereka sama sekali tidak memiliki pemahaman yang menarik tentang relasi antara keduanya. Ketidakmenonjolan pandangan mereka tentang wacana ini disebabkan oleh

kenyataan adanya pandangan bahwa hubungan antara Islam dan negara telah terumuskan di dalam pemikiran *kitab kuning* dan pandangan-pandangan pendiri Nahdlatul Ulama sebelum bangsa Indonesia menyatakan kemerdekaannya. Sebagaimana diketahui bahwa salah satu diantara Panitia Sembilan yang merumuskan Pancasila adalah KH.A. Wahid Hasyim sebagai wakil dari Nahdlatul Ulama. Dengan ditetapkannya Pancasila dan UUD 1945 sebagai dasar negara, maka para kiai telah menerimanya secara tulus. Bahkan keputusan itu sudah menjadi ketetapan dalam Muktamar ke 11 Nahdlatul Ulama di Banjarmasin tahun 1936.[1] Lebih lanjut, wacana ini mejadi tuntas dengan penegasan KH. Ahmad Siddiq yang dikemukakan dalam Musyawarah Nasional (MUNAS) Alim Ulama tahun 1983 di Situbondo[2]. Hubungan antara Islam dan Politik atau negara bercorak *simbiosis-mutualisme*, yang saling membutuhkan. Ia adalah ibarat dua sisi koin mata uang yang berbeda tetapi hakikatnya saling berhubungan dan membutuhkan. Dan, jika tidak ada satu sisi dari keduanya, maka tidak dianggap sebagai sebuah koin mata uang.

Di dalam melihat hubungan antara Islam dan negara Indonesia, data penelitian ini menunjukkan bahwa para kiai memandangnya bercorak *simbiotik*[3], sebagaimana ungkapan Yasri Marzuki yang menegaskan bahwa Indonesia adalah sebuah bangsa yang

---

[1] Lihat M.Masyhur Amin, *NU Dan Ijtihad Politi Kenegaraannya*, (Yogjakarta. Al-Amin Press,1996) hal.94. Dan yang menarik dalam Muktamar tersebut para kiai tidak memilih dua model negara yang tertulis dalam kitab kuning, yaitu negara Islam (*dar-Islam*) dan negara perang (*dar-harb*), tetapi mereka memilih jalan ketiga yaitu negara damai (*dar al-shulh*) yang kelak dikonversi menjadi negara Pancasila.

[2] Penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas oleh NU di dalam Muktamar di Peasntren Salafiyah Syafi'iyah Situbondo tahun 1984 yang setahun sebelumnya telah disahkan dalam Munas Alim Ulama NU juga ditempat yang sama, maka dapat mengubah secara signifikan hubungan antara pemerintah dan umat Islam. Bahkan munculnya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) di Malang tahun berikutnya juga diakibatkan oleh berkah terselubung membaiknya hubungan antara Islam dan negara tersebut. Periksa Nusrsyam. "*Artikulasi Politik Umat*" dalam Harian Jawa Pos 29 Nopember 2004.

[3] Zifirdaus Adnan membuat tipologi pemikiran politik Islam dalam tiga karagori, yaitu *Akomodatif/ Simbiotik* dengan tokoh Nurcholis Madjid dan Abdurrahman Wahid, kelompok Islam *Kaffah/Integrated* dengan tokoh Amien Rais. Jalaludin Rahmad, dan Imadudin, serta kelompok *Idealis Radikal* dengan tokoh Abdul Qadir Jailani. Periksa Zifirdaus Adnan, "*Islam, Religion Yes, Political (Ideology) No*" , dalam Arief Budiman, *State and Civil Society*, (Clyton. Victoria. Center of South East Asian Studies, 1992), hal.464-466

terdiri dari berbagai agama, suku, dan bahasa yang berbeda-beda dengan dibedakan oleh kawasan yang berlainan pula. Karenanya, jika masing-masing elemen bangsa melihat kepentingan golongan atau pribadinya sendiri, maka Indonesia akan mengalami disintegrasi sosial yang berujung keruntuhan bangsa dan negara ini. Dalam konteks ini, maka nasionalisme bisa menjadi sesuatu yang mengikat (*kalimatun sawa'*) dengan syarat adanya komitmen terlebih dahulu untuk menjamin kedaulatan rakyat di depan negara. Siapa yang bertanggung jawab terhadap nasionalisme, tentu saja semua kelompok pembeda yang ada di dalam NKRI, baik atas nama agama, suku, kelompok kepentingan, atau golongan manapun.

Dengan ungkapan lain, para kiai sebagai pemimpin tradisional telah sepakat untuk mempertahankan dan memantapkan nasionalisme Indonesia tanpa membedakan garis kepentingan agama, umat, suku, golongan, dan kepentingannya sendiri. Mereka berkomitmen untuk tetap mengokohkan nasionalisme dalam situaisi sesulit apapun, seperti saat ini dimana bangsa Indonesia sedang berhadapan dengan maraknya gerakan kembali ke etnisitas, primordialisme kelompok, semangat globalisasi, dan bahkan fundamentalisme agama.

Dalam konteks ini para kiai mengajukan solusi dengan mengamalkan konsep tri ukhuwwah dari KH. Ahmad Siddiq, yaitu *ukhuwah basyariyah*, *ukhuwah Islamiyah*, dan *ukhuwah wathaniyah*. (1). *Ukhuwah basyariyah* memberi landasan dan panduan bagi umat tentang bagaimana kita bergaul dengan sesama manusia tanpa memandang variabel pembeda dari masing-masing orang, seperti suku, ras, agama, bahasa, dan sebagainya. (2). *Ukhuwah Islamiyah*, adalah prinsip hubungan dengan sesama orang Islam secara internal, apapun kelompoknya seperti yang telah diatur dengan tegas dalam al-Qur'an dan

al-Hadits. (3). *Ukhuwah Wathaniyah*, adalah prinsip persaudaraan dengan orang, kelompok, golongan, suku, dan komunitas lainnya dalam sebuah bingkai negara Indonesia yang telah sepakati bersama. Prinsip ini menuntut umat untuk selalu bersikap, berpikiran, dan berorientasi untuk kepentingan negara-bangsa secara umum, bukan kepentingan orang yang sedang memerintah, yang keduanya memang harus dibedakan. Dalam hal ini Yasri Marzuki menambahkan satu prinsip, yaitu *ukhuwah diniyah* yang menuntut untuk selalu memberi penghormatan terhadap umat agama lain, dalam arti bukan pada aspek membenarkan akidah ketuhanan mereka, tetapi umat Islam menghormati keyakinan mereka itu.

Namun demikian, bukan berarti bagi para kiai tidak ada problematika tentang relasi agama dan negara. Hal ini kelihatan dari sisi bahwa Islam sebagai agama mengajarkan *universalisme*, sedangkan negara selalu terkait dengan aspek-aspek lokalitas. Dalam perspektif ini, maka universalitas Islam seakan-akan bertentangan dengan negara yang bernuansa lokal. Merespon persoalan ini para kiai berpendapat bahwa Islam seharusnya diposisikan sebagai dasar moralitas saja dalam mengatur negara. Mayoritas rakyat Indonesia memang beragama Islam, namun demikian tidak berarti umat Islam harus menjadikan Indonedia sebagai negara Islam. Sebab jika suatu saat umat Islam mengkonversi negara ini sebagai *dar al-Islam*, maka hal itu akan merusak semangat nasionalisme Indonesia. Karenanya Abdurrauf Najih mengajukan argumentasi sebagai berikut :

> "Menurut pendapat saya untuk menjadikan Indonesia sebagai negara Islam tidak terlalu sulit dan bukan isapan jempol belaka, sebab sebagian besar umat Islam akan memberikan dukungan akan hal itu. Tetapi itu artinya kita tidak menghargai lagi kesepakatan bersama untuk menjadikan Indonesia sebagai negara-bangsa. Dan hal itu maknanya kita ingin menjadikan agama sebagai faktor yang dominan dalam mengatur kehidupan negara. Untuk saat ini kita sudah tidak tepat lagi

membicarakan negara Islam (*dar al-Islam*) di Indonesia. Namun bagi umat Islam tetap berkewajiban untuk memposisikan Islam sebagai dasar pandangan untuk melihat segala sesuatu yang berkembang, sehingga kita tidak kehilangan identitas".

Selanjutnya, perlu dikemukakan bahwa mayoritas kiai tidak menghendaki *formalisasi syari'at Islam* dalam negara. Menurut pendapat mereka bahwa Islam tidak pernah mengajarkan negara harus bersimbol Islam. Dalam konteks ini, Syaifudin menambahkan bahwa negara yang memakai simbol Islam secara formal tidak menjadi ukuran bahwa negara tersebut mampu mewujudkan kesejahteraan rakyatnya. Pada saat sekarang gairah untuk menjadikan Indonesia sebagai negara Islam hanyalah representasi kelompok minoritas Umat Islam. Bayangkan jika Islam menjadi dasar negara, bagaimana dengan agama-agama lainnya, mereka pasti akan mendirikan negara dengan dasar agamanya. Dan jika kecenderungan ini menguat maka akan terjadi pertumpahan darah yang luas, bukannya kemaslahatan yang justru menjadi inti ajaran Islam. Yang paling penting negara menjamin kebebasan beragama dan mampu mewujudkan kesejahteraan rakyat banyak. Dalam hal ini yang mampu memberi jaminan kesejahteraan adalah pemerintah yang menjalankan fungsinya dengan sebaik-baiknya dan tidak perlu negara secara formal berdasarkan syari'at Islam.

Lebih lanjut, data lapangan menunjukkan bahwa mayoritas dari para kiai lebih mementingkan transformasi nilai-nilai Islam dalam kehidupan berbangsa-bernegara. Bagaimanapun juga jika aturan-aturan negara dibuat dengan "wajah" yang memuat prinsip-prinsip Islam secara formal, maka belum tentu dapat menjamin munculnya kebaikan bersama (*mabadi' khaira ummah*).

Sebenarnya, tidak semua kiai sependapat dengan corak *simbiotik* diatas. Ternyata ada juga seorang kiai, yaitu Syarief Djamhari yang pandangannya lebih dekat dengan

paradigma *integrated* dalam melihat hubungan antara agama dan negara. Ia berpendapat bahwa mendirikan negara Islam secara formal adalah suatu kewajiban, sebagaimana pendapatnya tentang keharusan menomorsatukan "*fanatisme agama*" dan menomorduakan rasa nasionalisme Indonesia. Secara lebih tegas ia selalu menyatakan bahwa kepentingan agama harus diutamakan dari pada nasionalisme, baik pilihan itu menimbulkan *kontradiksi* atau tidak. Dan yang menarik perhatian peneliti ketika Djamhari sependapat dengan pendapat KH. Idris Marzuki yang mengusulkan agar Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yang sedang berkonflik menggunakan "*asas Islam*" sebagai ganti dari asas "kebangsaan" yang sudah ditetapkan dalam muktamar. Dalam konflik ini beberapa kiai secara tegas menginginkan agar KH. Abdurrahman Wahid tersingkir dari kepengurusan Dewan Pimpinan Pusat (DPP) partai dengan alasan ia "*kurang fanatik*" terhadap Islam dan banyak memasukkan orang-orang non muslim dalam jajaran kepengurusan. Sebagaimana diketahui partai yang lahirnya difasilitasi oleh Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) ini sedang dirundung konflik antara kubu Muktamar Yogjakarta tahun 2001 dan kubu Muktamar Semarang tahun 2005. Dengan alasan ingin menyelamatkan dan meng-Islam-kan partai inilah beberapa kiai "*Langitan*" secara intensif terlibat dalam konflik PKB tersebut.

Pandangan *integrated* ini memang tidak menjadi arus utama di dalam pemikiran para kiai. Namun, pemikiran demikian tetap ada dalam komunitas mereka walaupun jumlahnya sangat minoritas. Dan, yang perlu diperhatikan lebih seksama ternyata kitab-kitab kuning yang menjadi referensi Syarief Djamhari tidak berberda dengan referensi para kiai lainnya. Misalnya, dalam memandang relasi agama dan negara, ia juga

berpegang dengan kitab *al-Ahkam al-Sulthaniyah* karya al-Mawardi[4], sehingga yang membedakan antara mereka dengan dirinya adalah pada aspek penafsiran, latar belakang kehidupan keluarga dan pendidikannya, serta afiliasi politiknya. Oleh karena itu peneliti lebih cenderung menggolongkannya sebagai orang yang idealistik (*al-muhafadhah*).

4.3. Konstruksi Sosial Atas Nasionalisme Yang Bersendikan Agama

Pada dasarnya tindakan manusia selalu bersendikan seperangkat tata nilai tentang apa yang ada dibalik tindakan itu. Rangkaian tata nilai tersebut bisa berupa keyakinan keagamaan, tradisi, atau pengetahuan budayanya. Dengan demikian tidak mengherankan jika manusia membutuhkan ajaran yang dijadikan pedoman untuk mempertimbangkan dan melaksanakan pilihan-pilihan kehidupannya.

Di dunia ini terdapat komunitas yang mendasarkan pilihan kehidupannya berdasarkan keyakinan keagamaan dengan penafsiran tertentu karena adanya interaksi dengan lingkungannya. Ada pula sekelompok manusia yang mendasarkan pilihan kehidupannya berdasarkan nilai-nilai kebudayaan yang dianggap baik dan benar, yang tidak ada sangkut pautnya dengan ajaran agama.

Jika dianalisis secara cermat, nampak jelas para kiai yang menjadi subyek penelitian ini termasuk katagori yang pertama, yaitu pandangan, sikap, dan tindakannya didasarkan atas ajaran agama yang telah diinterpretasikan sesuai dengan dunia obyektif yang sedang berlangsung. Sebagai ilustrasi - berdasarkan data bab 3 - bisa dikemukakan

---

[4] Lihat Ali Ibnu Muhammad Habib al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sulthaniyah wa al-Wilayah al-Diniyah*, (Kairo, Dar al-Fikr, 1983). Di dalam teori politik, konsepsi al-Mawardi ini sejalan dengan konsep John Lock mengenai "*kontrak sosial*". Dalam pandangan ini, maka kontrak sosial itu dimaksudkan untuk mengeliminasi kekuasaan negara yang cenderung tanpa batas. Melalui kontrak sosial, maka pemimpin negara diberi batasan kekuasaan agar tidak menggunakan kekuasaannya untuk kepentingan diri dan kelompoknya saja. Lihat Fathurrahman Jamil, *Al-Mawardi, Mekanisme Pengangkatan dan Pemberhentian Kepala Negara*, dalam Sudarnoto Abdul Hakim, Islam Berbagai perspektif, (Jakarta, LPMI, 1995), hal. 168-170

bahwa pada umumnya mereka dididik dan dibesarkan dalam lingkungan pesantren yang secara keras memegang teguh paham Islam tradisional, yaitu *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Oleh karena itu mereka semuanya menjadi pembela yang tanguh terhadap paham tersebut. Keteguhan mereka mempertahankan paham tradisional tersebut secara

diajarkan kepada santri dan masyarakat. Kitab-kitab tersebut berisi berbagai cabang disiplin pengetahuan yang ditulis dalam bahasa Arab yang mengutamakan pandangan hukum Islam yang dikembangkan oleh Imam al-Syafi'i dan para pengikutnya.

Dalam perspektif ini, untuk memahami faktor-faktor apa yang dijadikan dasar para kiai dalam menkonstruksi nasionalisme pasca Oede Baru secara detail, pertama harus dipahami bahwa bagi mereka ajaran Islam tidak hanya mengatur pokok-pokok moral, tetapi juga mengajarakan masalah-masalah yang rinci tentang bagiamana seseorang harus bertindak baik dalam konteks hubungannya dengan Tuhan maupun dengan sesama, termasuk di dalamnya tata cara mengatur negara.

Dalam perspektif ini, berarti bahwa petunjuk-petunjuk bagaimana para kiai harus bertindak dalam hubungannya dengan Tuhan dan sesama manusia harus disesuaikan dengan dengan paham Islam tradisional tersebut . Dalam pandangan mereka paham yang dipedomani tersebut diyakini mengandung di dalamnya aspek-aspek ekonomi, sosial, budaya, dan politik termasuk di dalamnya wacana nasionalisme.

Pada sisi lain, berdasarkan pengamatan terhadap data lapangan ternyata mereka sebenarnya termasuk komunitas agama yang sangat ritualistik, namun hal itu bukan berarti mereka melupakan realitas kehidupan duniawi. Mereka sepenuhnya sadar bahwa kehidupan duniawi sangat penting sehingga bekerja secara keras hukumnya wajib

sebagaimana kewajiban menegakkan kepemimpinan (*nashbu al-imamah*) dalam proses berbangsa dan bernegara. Formulasi dasar-dasar keagamaan diatas memberikan kesempatan kepada mereka untuk mengkoordinasikan secara realistis antara ajaran agama dengan problem-problem kemasayarakatan termasuk di dalamnya tentang nasionalisme Indonesia yang sedang rentan terhadap etnonasionalisme, fundamentalisme agama, dan komunalisme.

Lebih jauh, pengamatan di lapangan menjelaskan bahwa dalam aspek nasionalisme, mereka mengacu kepada kehidupan Nabi Muhammad SAW sebagai contoh (*uswatun hasanah*) dalam rangka mendirikan tananan sosial politik di Madinah. Dalam hal ini, ternyata belum genap dua tahun setelah Nabi hijrah ke Madinah, ia menandatangani "Perjanjian Madinah" bersama kaum muhajirin, Anshar, Yahudi, Nasrani, musyrikin, dan Majusi. Piagam ini sering pula disebut dengan UUD Madinah atau Konstitusi Madinah. Dalam konteks ini, terdapat dua alasan bagi kehidupan bernegara yang diatur di dalamnya, yaitu (1). Semua pemeluk Islam adalah satu umat walaupun mereka berbeda sukunya. (2) Hubungan antara komunitas muslim dan non-muslim didasarkan pada prinsip-prinsip (a) bertetangga baik, (b) saling membantu dalam menghadapi musuh bersama yang datang dari luar Madinah, (c) saling menasehati, (d) membela mereka yang teraniaya, dan (e) menghormati kebebasan beragama (Sadzali, 1993, 15-16).

Dengan demikian secara sosiologis-politis, piagam tersebut merupakan dasar konstruksi pendirian sebuah negara-bangsa yang dibangun atas nama pluralitas dan kesetaraan sebagai jawaban terhadap problem kebangsaan. Piagam tersebut sudah mengatur kehidupan sosial-politik warga Madinah yang sangat pluralistik dan heterogin.

Piagam tersebut menjelaskan bahwa walaupun warga Madinah beraneka ragam, namun mereka memiliki kedudukan yang sama, masing-masing mempunyai kebebasan untuk memeluk agamanya, melaksanakan aktifitas kebangsaan-kenegaraan, dan berkewajiban membela negara Madinah sebagai tempat tinggalnya.

Dalam struktur piagam tersebut, Muhammad SAW berfungsi sebagai pemimpin agama dan negara sekaligus. Kebijaksanaan-kebijaksanaan sosial-politik yang ditetapkannya merupakan bagian yang tidak terpisahkan dengan ajaran agama. Namun, sejarah membuktikan bahwa setelah tiga abad kemudian barulah pemikir muslim merumuskan teori politik secara lebih sistematis. Diantara mereka yang cukup populer di kalangan para kiai adalah al-Mawardi (1983), dan al-Ghazali (1983). Pada umumnya kepada kedua ulama itulah para kiai mendasarkan konstruksi pandangan nasionalisme.

Menurut al-Mawardi konsep politik kebangsaan didasarkan akan adanya kewajiban mendirikan institusi kekuasaan khalifah (*imamah*) sebagai ganti fungsi kenabian untuk melindungi agama dan mengatur "*al-ummah*" atau masyarakat bangsa (al-Mawardi, 1983: 5). Kosa kata *al-imamah* dan *al-ummah* berasal dari akar kata "*amm*" yang berarti kehendak atau maksud (al-Ashfahani, 1981 :24). Dari akar kata ini terbentuk kata *al-imam* (kepala negara), kata *al-imamah* (kekuasaan yang ditaati), dan kata *al-ummah* yang artinya bangsa yang mentaati kekuasaan *al-imam*.

Selanjutnya, dalam kitab *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, al-Ghazali juga menerangkan tentang *al-imamah*, hanya saja perbedaannya jika al-Mawardi menyatakan kewajiban mendirikannya karena kesepakatan para ulama (*ijma'*), maka menurut al-Ghazali kewajiban tersebut didasarkan dalil yang jelas (*qath'i*) yaitu al-Qur'an 4 :59.

Dengan demikian, dalam rangka merealisasikan misi agama, termasuk didalamnya aspek politik kebangsaan, para kiai tidak menempuh metoda langsung dari dasar al-Qur'an dan al-Hadits, namun mereka memilih metoda tidak langsung, yaitu sistem bermazhab dalam pandangan Sunni. Pandangan keagamaan ini secara rinci tertulis dalam kitab kuning sebagaimana mereka ajarkan di pesantren dan masyarakat.

Berdasarkan realitas diatas, maka untuk memahami faktor apa saja yang menjadi dasar konstruksi mereka atas nasionalisme tidak bisa dipisahkan dari dasar tradisi keagamaan, khususnya aspek hukum Islam (*Fikih*), metode penetapannya (*Ushu al-Fiqh*), dan kaidah-kaidah hukum (*al-Qawa'id al-Fiqhiyah*). Dengan tradisi pemikiran ini para kiai berupaya merespon fenomena etnonasionalisme, primordialisme agama, dan komunalisme pasca Orde Baru dan sekaligus memberi makna dari tindakan-tindakan politisnya. *Ushu al-Fiqh* adalah metodologi untuk menetapkan derajat kebenaran pengambilan keputusan hukum dan bagaimana merumuskan hukum tersebut secara terperinci. Sedangkan *al-Qawa'id al-Fiqhiyah* adalah asas-asas hukum Islam yang berlaku umum.

Al-qawa'id al-Fiqhiyah menurut pandangan mereka terdiri dari 65 kaidah (Mujib 1980: 9), dengan perincian sebagai berikut :

1. Kaidah-kaidah yang 5 (lima), yaitu kaidah-kaidah yang bisa dijadikan rujukan semua persoalan, termasuk di dalamnya aspek politik.
2. Kaidah-kaidah yang 40 (empat puluh), yaitu kaidah-kaidah yang hampir semua persoalan bisa dikembalikan padanya.
3. kaidah-kaidah yang 20 (dua puluh), yaitu kaidah-kaidah yang diperselisihkan diantara para ulama.

Selanjutnya, perlu dikemukakan bahwa kaidah-kaidah yang paling sering dijadikan dasar rujukan para kiai dalam rangka mengkonstruksikan pandangan nasionalismenya adalah sebagai berikut :

- *Al-Umur bimaqashidiha* (segala sesuatu tergantung maksud dan tujuannya).
- *Al-'adah muhakkamah* (adat kebiasaan bisa ditetapkan sebagai hukum).
- *Dar'u al-mafasid aula min jalbi al-mashalih* (menolak bahaya harus didahulukan dari pada mengambil manfaat).
- *Al-muhafadhah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah* (mempertahankan sesuatu yang lama yang masih baik, dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik).
- *Yughtafar fi al-wasail ma la yughtafar fi al-maqashid* (diampuni kesalahan yang menyangkut teknis, namun tidak diampuni kesalahan yang menyangkut tujuan).
- *Maqashid al-lafdz 'ala niyyati al-laafidzi* (maksud perkataan tergantung yang mengartikulasikannya).

Bertolak dari dasar-dasar keagamaan diatas mereka mengkonstruksi nasionalismenya pasca Orde Baru. Dengan dasar-dasar tersebut mayoritas dari mereka meyakini bahwa NKRI yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 adalah bentuk final. Dalam konteks seperti ini, nampak jelas para kiai mengikuti pola hubungan antara agama dan negara yang simbiotik dan cenderung integralistik. Pola tersebut menempatkan ajaran agama sebagai elemen yang yang harus mempengaruhi corak negara, walaupun mereka tidak menempatkan Islam sebagai ideologi yang pada gilirannya harus mendirikan negara Islam sebagai ganti negara Pancasila. Namun pola tersebut juga mengisyaratkan penolakan mereka terhadap adanya upaya negara untuk selalu berwatak intervensionis terhadap ranah kehidupan agama.

Dengan demikian, dalam mengkonstruksi nasionalisme pasca Orde Baru mereka mendasarkan pada kepentingan "misi agama" dalam perspektif *traditional religio*

political system, yaitu sistem kemasyarakatan yang tidak memisahkan antara komunitas politik dengan komunitas keagamaan (*religious community*). Namun, perlu dicermati bahwa pola tersebut menempatkan para kiai dalam posisi yang sulit dan rumit. Kesulitannya adalah adanya keharusan bagi mereka sebagai komunitas yang berbasis spiritual (*spiritual community*) untuk membawa misi spiritual tersebut ke dalam ranah praksis politik yang biasanya bersifat profan. Dengan berjalannya waktu, maka misi perjuangan dan tindakan-tindakan politik yang disusun berdasarkan agama biasanya semakin tersisihkan oleh pertimbangan politik praksis yang juga tidak mustahil didorong oleh munculnya kepentingah ekonomi.

4.4. Varian -Varian Pandangan Kiai Tentang Nasionalisme : Subyektifitas Versus Obyektifitas

Pandangan para kiai yang menjadi subyek kajian ini tentang nasionalisme ternyata bervariasi. Variabilitas pandangan kiai tersebut sangat tergantung kepada teks dan konteks yang melingkupi pandangannya. Seperti diketahui bahwa para kiai yang menjadi subyek penelitian ini memiliki latar belakang pendidikan, latar kehidupan dan konteks sosio-historis yang tentunya juga memiliki kontribusi dalam pandangannya tentang nasionalisme. Ada di antara mereka yang melihat dari dimensi teks kebahasaan, konteks sosio-historis, dan juga latar belakang pengalamannya.

Dalam perspektif ini, Hasymi Arkhas, Yasri Marzuki, dan, Zuhdi Zaini mendefinisikan nasionalisme sama dengan inti kosa-kata *al-syu'ubiyah* sebagaimana tersurat dalam ayat 13 surat al-Hujurat. Bagi mereka, nasionalisme atau *al-syu'ubiyah* sebenarnya dapat diartikan dengan rasa kebangsaan dari setiap warga negara terhadap negaranya. Hasymi Arkhas menambahkan bahwa nasionalisme sebagai wilayah

spiritual[5] dan komitmen moral sumber inspirasinya berasal dari (1) Ikut merasa suka dan duka atas nasib yang menimpa umat sebangsa dan setanah air, (2) Siap meleburkan diri dengan kelompok lain demi kepentingan nasional, yang pada zaman dahulu telah dibuktikan para kiai dalam lasykar *Hisbullah* dan *Sabilillah*, (3) Semangat bersatu demi keutuhan bangsa dan kedaulatan negara, dan (4) Menjunjung prinsip budaya membedakan hak pribadi – berupa keyakinan agama – dengan hak negara.

Jika ketiga kiai diatas menyamakan nasionalisme atau rasa kebangsaan dengan *al-syu'ubiyah*, maka Syahid menyatakan bahwa antara *al-syu'ubiyah* dengan nasionalisme terdapat perbedaan. Ia menyatakan :

> "Sebelum saya mengawali pembicaraan tentang masalah ini, saya ingin meletakkan dasar pikiran saya tentang *al-syu'ubiyah*. *Al-syu'ubiyah* jangan sekali-kali diartikan atau disamakan dengan makna nasionalisme, karena memang itu bukan makna aslinya, melainkan itu makna derivatnya saja. *Al-syu'ubiyah* artinya adalah *nilai-nilai kebersamaan dalam konteks kemasyarakatan*. Sedangkan nasionalisme adalah rasa cinta tanah air, yang dalam bahasa Arab dikenal dengan *al-wathaniyah*. Dari hal ini maka jelas antara *al-syu'ubiyah* dan nasionalisme jelas berbeda."

Selain kata *al-syu'ubiyah*, *al-wathaniyah*, juga dikenal konsep *al-qaumiyah* yang juga memiliki pengertian hampir sama dengan konsep nasionalisme. Menurut Abdurrauf Najih bahwa memang terdapat berbagai macam istilah dalam Islam tentang nasionalisme, baginya nasionalisme lebih tepat dimaknakan dari kata *al-qaumiyah*. Wawasan kebangsaan yang berakar dari kata *al-qaumiyah* ini adalah sebuah kondisi atau sikap dimana ada kesepakatan bersama antara beberapa kelompok, suku atau apapun namanya

---

[5] Pernyataan tersebut sama dengan pendapat Renan dalam "*What is an Nation*" dalam Homi Bhaba (1990) yang menyatakan bahwa bangsa adalah *something spiritual*. Lihat juga, Benedict Anderson, *Imagined Community, Komunitas-Komunitas Terbayang*, (Yogjakarta, Insist dan Pustaka Pelajar, 2002). Dalam konteks ini Anderson menambahkan bahwa rasa *nation* inilah yang mendorong seseorang mengorbankan jiwa dan raganya. Hanya saja yang membedakan adalah jika para kiai justru melihat agama sebagai sumber spiritual tersebut. Sedangkan keduanya tidak melihat faktor agama menjadi sumber nasionalisme, malah menurut Anderson munculnya nasionalisme karena tidak efektifnya pemerintahan yang dikendalikan oleh raja dan pemimpin agama.

dalam sebuah kawasan tertentu. Jadi semacam ada semacam MoU antara beberapa orang tentang bagaimana bersikap terhadap lingkungan tempat mereka tinggal. Ketika lingkungan hidup ini mencakup kawasan yang lebih luas seperti negara, maka wawasan inilah yang kemudian disebut dengan nasionalisme.

Senada dengan pendapat Najih, Syaifudin juga mengangkat konsep *al-wathaniyah* untuk memberikan gambaran tentang pengertian nasionalisme. Ia menyatakan bahwa kata *al-wathan* disini dapat diartikan sebagai negara. Karena pengertian *al-wathan* itu sendiri adalah sebuah lingkungan dimana didalamnya terdapat aturan dan orang yang terikat dengan aturan tersebut. baik itu pemerintah maupun rakyat. Maka dengan asumsi itu secara praktis kata *al-wathan* dapat dimaknakan dengan negara. Memang ada istilah lain seperti kosa-kata *al-daulah*, *al-dar*, dan *al-baldah* dan sebagainya. Namun kosa-kata yang tepat sebagai padanan negara-bangsa adalah *al-wathan*. Sedangkan Syarief Djamhari memahami bahwa nasionalisme (*al-wathaniyah*) terkait dengan ucapan nabi bahwa "cinta kepeda negara sebagian dari iman" (*hubbbu al-wathan min al-iman*).

Diantara mereka ada yang mengambil referensi kata "*ummah*" sebagaimana tercantum dalam Piagam Madinah yang mereka yakini sebagai praktek Nabi dalam hal mendirikan negara. Sebagaimana dikemukakan oleh Masyhudi Ma'rud dan Misbah Abrar bahwa Nabi menegaskan seluruh warga Madinah yang beraneka ragam agama, keyakinan, daerah, dan sukunya menandatangani "kontrak sosial" (*wa man lahiqa bihim wa man 'ahada ma'ahum*) untuk mendirikan sebuah komunitas politik dan sepakat bahwa mereka adalah merasa satu bangsa (*innahum ummah wahidah min sairi al-nas*)[6].

---

[6] Lihat Abdul Karim Usman, *Ma'alim al-Tsaqafah al-Islamiyah*, (Beirut, Muassatu al-Risalah, 1983), hal. 170

Pada dasarnya mendefinisikan *nation* dan nasionalisme dikenal sebagai persoalan yang alot dan rumit. Membahas suatu terma yang tingkat keruwetannya telah banyak dikemukakan oleh para sarjana, mutlak diperlukan presisi metodologis agar terhindar dari verbalisme yang kurang perlu. Karenanya, merujuk pendapat Anthony Smith, bahwa berbagai pandangan tentang nasionalisme itu secara garis besar dapat dikelompokkan ke dalam dua aliran besar: *instrumentalis modernis*, dan *perennialis primordialis*. Aliran pertama berpijak dari asumsi bahwa etnisitas adalah sesuatu yang plastis, dan liat yang menurut Hobsbaum disebut *the invented tradition.* (Hobsbawm,1983:7). Sebuah instrumen yang dipergunakan khususnya oleh para elit politik untuk meraih tujuan-tujuan politik. Ia memandang nation dan nasionalisme sebagai sesuatu yang baru, produk dari suatu syarat-syarat kemoderan seperti negara modern, birokrasi, sekularisme, kapitalisme. Dalam konteks inilah, Ernest Gellner memandang *nation* dan nasionalisme diperlukan ketika masyarakat sudah mulai maju pada tataran industrinya. Padahal fakta menunjukkan kekuasaan yang dikendalikan oleh kaum borjuis, aristokrat, dan pemimpin agama dipandang tidak mampu lagi menyangga kemajuan masyarakat industri. Jadi nasionalisme adalah produk masyarakat industri, yang memang sedang memerlukan rasa kebersamaan dalam keragaman (Gellner, 1994, 56). Sementara aliran kedua cenderung menganggap bangsa sebagai sesuatu yang primordial. sebuah kodrat manusia yang terberi (*something given*). Aliran ini memandang *nation* sebagai sesuatu yang menyesejarah, namun seringkali tidak tergali dari ingatan. Negara, birokrasi, dan partai politik dipandang terutama oleh ekspresi publik dari pembagian etnik dan identitas kultural yang telah ada sebelumnya (Smith, 1996 :446). Dalam perpektif ini, Hans Kohn berpendapat bahwa akar-akar nasionalisme hanya dikembalikan pada dua peradaban besar, yaitu

Ibrani Purba (*Judea*) dan Yunani Purba (*Hellas*) sebagai ras terpilih (*the chosen race*). Kohn menandasarkan bahwa seluruh titik balik sejarah kemanusiaan Barat dimulai oleh dan mengekspresikan dirinya dalam upaya reinterpretasi atas dua warisan peradaban besar itu. Dua bangsa tersebut terus mengada dan merasukkan roh kebangsaannya ke dalam sosok nasionalisme modern (Kohn, 1948:60).

Karenanya, memperjelas batasan *nation* dan nasionalisme, Smith sendiri mengajukan tujuh bagan kriteria yang bisa digunakan untuk membedakan dan mengidentifikasikan bangsa dengan kelompok sosial lainnya, yaitu (1). Kekhasan kultural, (2). Kedekatan teritorial dan mobilitas di dalamnya, (3). Relatif bersekala besar dalam ukuran wilayah dan penduduk, (4). Adanya relasi politik eksternal dengan kelompok lain, baik berbentuk konflik atau aliansi. (5). Adanya sentimen dan loyalitas kelompok, (6). Keanggotaan langsung dengan hak-hak kewarganegaraan yang sama, dan (7). Adanya intergrasi ekonomi vertikal di sekeliling sistem kerja sama. Dengan demikian, bangsa menurut Smith adalah "etnik yang terintegrasi secara ekonomi dalam sistem kerja bersama dengan peran-peran yang saling menunjang, dan yang anggota-anggotanya memiliki hak yang sama sebagai warga negara dalam komunitas politik yang tidak diwakilkan"[7].

Dengan mendasarkan varian-varian definisi diatas, nampak jelas selalu muncul perbedaan antara pendekatan obyektifitas dan subyektifitas dalam mendefinisikan nasionalisme. Pendekatan kaum obyektifis cenderung memandang bangsa sebagai *state of nature*, yaitu suatu watak alamiyah yang secara inheren telah tertanam dalam diri manusia dan secara obyektif didukung oleh prasyarat-prasyarat kultural seperti kesamaan

---

[7] Lihat Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism*. (New York, Harper Torchbooks, Harper &Row Publisher, 1997), hal.187

moyang, bahasa, adat-istiadat, agama, wilayah, dan seterusnya. Sementara pendekatan kedua lebih banyak tergantung pada kehendak subyektif individu dalam menyadari, mengalami, dan menggerakkan suatu rasa kebangsaan. Pendekatan ini lebih banyak bersandar pada faktor-faktor politis, yaitu sejauh mana modal-modal kultural yang telah ada diolah, dirumuskan, dan digerakkan dalam suatu program politik nasionalis. Karenanya, pendekatan perspektif kedua ini cenderung memperlakukan bangsa sebagai sikap mental (*state of mind*) dan tindak kesadaran (*act of consciousness*).

4.5. Historisitas Nasionalisme : Piagam Madinah Sebagai Nation-State

Dilihat dari dimensi kesejarahan, nasionalisme di dalam pemahaman kiai selalu dikaitkan dengan lahirnya Piagam Madinah (*Mitsaq al-Madinah*), yang oleh para ahli politik Islam seperti Montgomery Watt (1988) dan Bernard Lewis (1994) memang dianggap sebagai cikal bakal terbentuknya negara nasional (*nation-state*) dan menempatkan Nabi Muhammad SAW, tidak hanya sekedar sebagai pemimpin agama tetapi sekaligus juga pemimpin negara. Oleh karena itu, secara umum para kiai beranggapan bahwa nasionalisme terkait dengan teks Piagam Madinah (*Mitsaq al-Madinah*)[8] tersebut.

Dalam masalah ini, semua kiai menyatakan bahwa nasionalisme jika dilihat dalam khazanah Islam klasik, sebenarnya dapat dilihat dalam pembentukan Piagam Madinah

[8] Menurut Munawir Sadzali, Piagam itu terdiri dari 47 Pasal yang menandakan berdirinya negara yang pluralistik, yang menunjukkan bahwa Nabi tidak mendirikan negara agama. Secara rinci isi pokok Piagam tersebut adalah (1) mempersatukan seluruh umat Islam dari berbagai suku menjadi satu ikatan, (2) menghidupkan semangat gotong royong, hidup berdampingan, saling menjamin keselamatan diantara warga Madinah, (3) menetapkan bahwa setiap warga masyarakat memiliki kewajiban untuk memanggul senjaya melawan jika diserang orang luar Madinah, (4) menjamin persamaan, dan kebebasan bagi kaum Yahudi, Nasrani, Musyrikin (penyembah berhala), dan kaum Majusi (penyembah api), untuk mempertahankan kepercayaan dan keimanannya. Lebih lanjut lihat Munawir Sadzali, Islam Dan Tata Negara, (Jakarta, UI Press, 1995)

yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW dengan penduduk Madinah setelah beliau hijrah dari Makkah. Pada waktu itu Madinah tidak hanya dihuni oleh umat Islam, atau komunitas yang menolong Nabi yang dikenal dengan kaum *Anshar*, bukan pula hanya dihuni oleh sahabat Nabi yang berasal dari Makkah yang disebut *Muhajirin*. Akan tetapi Madinah juga dihuni oleh golongan lain dan juga umat dari agama lain seperti Yahudi, Nasrani, bahkan juga mereka yang masih menyembah berhala (*musyrikin*), serta juga mereka yang memiliki kepercayaan lainnya seperti penyembah api (*majusi*). Mereka ini (penduduk Madinah) disatukan oleh Nabi bukan dengan memakai sentimen agama karena memang dalam hal ini mereka berbeda, dan pasti tidak akan pernah bersatu. Akan tetapi mereka disatukan dengan sentimen bagaimana mempertahankan Madinah dari segenap ancaman yang datang dari luar, baik itu serangan atau ancaman apapun.

Dalam hal kecintaan kepada tanah air ini, Misbah Abrar menambahkan penjelasan bahwa ketika turun perintah agar Nabi meninggalkan kota Makkah, beliau merasa berat meninggalkan tanah kelahirannya tersebut. Maka ketika beliau berangkat hijrah ke Madinah sambil menengok ke kota Makah beliau berucap :"Demi Allah, sesungguhnya engkau adalah bumi Allah yang paling aku cintai. Seandainya bukan yang bertempat tinggal disini mengusirku, niscaya aku tidak akan meninggalkannya" (*Wallahi innaki ahabbu ardlillah ilayya, walau la anna qaumaki akhrijuni ma kharajtu*). Demikian pula ketika beliau sudah berada di Madinah, ternyata beliau juga sangat cinta terhadap kota itu. Beliau berucap : "Wahai Allah cintakanlah kota Madinah kepada kami, sebagaimana engkau mencintakan k ota Makah kepada kami, bahkan lebih" (*Allahumma habbib ilaina al-Madinah ka hubbina Makkah wa asyadd*).

Lebih lanjut, perlu dikemukakan bahwa dalam wacana ini, para kiai berpendapat bahwa yang disatukan dalam Piagam Madinah bukan agamanya, dalam arti mereka tidak harus di-Islam-kan, tapi yang lebih penting digugah rasa kepemilikannya terhadap kota Madinah sebagai tempat tinggal, dan jaminan perlindungan bagi semua warga Madinah. Lebih lanjut, mereka berpendapat bahwa, terdapat banyak dalil yang bisa dijadikan landasan historis yang mengindikasikan wajibnya memberikan perlindungan tersebut, yaitu beberapa hadits Nabi yang secara langsung memberikan perintah kepada umat Islam agar memberikan perlindungan terhadap sesama manusia meskipun mereka berbeda agama. Dalam hal ini Yasri marzuki dan Misbah Abrar menyatakan:

> ''Ada sebuah hadits yang menerangkan bahwa Nabi Muhammad SAW tidak rela terhadap siapapun orangnya yang menganiaya orang kafir Madinah, jika ia terikat dalam perlindungan perjanjian ini".

Dalam pembentukan Piagam Madinah, ternyata terdapat semangat untuk tidak hanya melindungi umat Islam, tetapi juga menyelamatkan Madinah sebagai tempat di mana umat Islam dan pemeluk agama lainnya hidup secara ko-eksistensi. Semangat tersebut tampak dari adanya keinginan untuk menjaga dan menyelamatkan Madinah dari berbagai serangan orang luar, terutama kaum Quraisy Makah.

Karenanya, realitas sosial yang mengedepan di dalam Piagam Madinah adalah pengakuan adanya pluralitas di dalam kehidupan berbangsa dan bermnasyarakat, yang di dalam hal ini adalah adanya variasi agama, keyakinan, kabilah dan latarbelakang kehidupan. Itulah sebabnya, menurut para kiai bahwa Piagam Madinah bukanlah perjanjian agama tetapi merupakan ''kontrak sosial-kebangsaan'' yang menyangkut aspek hubungan antar manusia (*mu'amalah dunyawiyah*).

Nafis menegaskan bahwa Perjanjian Madinah yang dibuat oleh Nabi, bukanlah sebuah perjanjian agama. Akan tetapi sebuah perjanjian yang menyangkut urusan keduniaan (*mu'amalah*) sesama manusia tanpa melihat agama, suku dan kabilah-kabilahnya. Sekali lagi perjanjian Madinah tidaklah sama dengan sebuah statuta agama. Ia hanya sebagai instrumen (*wasilah*), bukan tujuan (*ghayah*), sehingga terlepas dari apapun juga bentuknya, yang penting adalah bagaimana *wasilah* tersebut menjiwai semangat kebersamaan yang danjurkan Islam. Jadi dalam hal kebersaaan ini, bukan menjadikan ajaran Islam sebagai dasar kesepakatan secara formal.

Namun, secara historis - dalam konteks nasionalisme Indonesia - para kiai juga mengembalikan konsep nasionalisme ini kepada realitas keterlibatan para pendiri Nahdlatul Ulam dalam proses berbangsa dan bernegara mulai zaman penjajahan sampai sekarang. Lebih lanjut, Arkhas menjelaskan bahwa pada masa pra-kemerdekaan para kiai sudah memperlihatkan nasionalisme dengan berbagai bukti sejarah, misalnya (1) Sikap non-kooperasi dengan penjajah, (2) Menolak perintah Belanda untuk masuk *Staat Van Orlog & Belg* (SOB), yaitu sebuah instruksi yang sama dengan wajib militer, (3) Menjadi anggota tentara Pembela Tanah Air (PETA) yang menjadi cikal-bakal TNI, (4) Gigih melakukan perlawanan terhadap penjajah secara kultural. Bahkan sampai para kiai mengharamkan orang Islam menggunakan celana dan dasi, disebabkan menyerupai Orang Belanda, dan (5) Ikut merumuskan Piagam Jakarta dan Pancasila yang direpresentasikan oleh KH.A. Wahid Hasyim.

Setelah masa kemerdekaan, para kiai sangat intensif menjaga kuutuhan dan kedaulatan negara dengan berbagai cara, misalnya (1) Tanggal 22 Oktober 1945 mengeluarkan fatwa "perang suci" (*jihad*) melawan tentara sekutu dan Belanda yang

menyerang kota Surabaya, (2) Konsisten dengan bentuk negara Pancasila, sehingga memandang "negara Islam" (*dar al-Islam*) adalah tidak sah dan Kartosuwiryo dinyatakan sebagai pemberontak (*bughat*). (3) Memberi gelar Soekarno "*waliy al-amr al-dlaruri bi al-syaukah*". Esensi gelar ini adalah pernyataan sahnya Soekarno sebagai presiden Republik Indonesia secara darurat, walaupun tanpa melalui pemilu, (4) Bersedia duduk dalam kabinet NASAKOM, (5) Tanggal 1 Oktober 1965 menuntut pemerintah agar membubarkan Partai Komunis Indonesia (PKI), dan menyatakannya sebagai partai terlarang, dan (6) Mempelopori penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi semua ORMAS, yang diputuskan dalam Musyawarah Nasional (MUNAS) Nahdlatul Ulama tahun 1983 di Situbondo Jawa Timur.

4.6. Isu Pan-Islamisme Dan Negara Islam : Minyak Onta atau Minyak Babi

Seperti diketahui bahwa kondisi dan situasi masyarakat Madinah waktu dibentuknya *Piagam Madinah* berbeda dengan kondisi masyarakat Indonesia sekarang. Perbedaan tidak hanya persoalan ruang dan waktu (*space and time*), tetapi juga persoalan politik, ekonomi sosial dan budaya yang memang sungguh-sungguh berbeda. Struktur masyarakat Arab yang heterogen tetapi bercorak masyarakat gurun, tentu saja berbeda dengan masyarakat Indonesia yang plural tetapi bercorak agraris, ditambah lagi persoalan etnisitas yang juga sangat mengedepan. Demikian pula dilihat dari aspek budaya antara keduanya sangat berbeda. Masyarakat Arab ketika itu adalah masyarakat yang bercorak sangat tradisional, sedangkan masyarakat Indonesia sekarang berada dalam corak modern dengan berbagai atributnya. Di dalam hal ini, nampak jelas para kiai mengambil bukan pada corak masyarakatnya tetapi *ruh* atau *etos* kesepakatan Madinah itu sebagai dasar

dari pentingnya membangun suatu *nation* dengan multi etnis, agama dan kepentingan yang sangat bervariasi. Yasri Marzuki menjelaskan bahwa masyarakat Arab kala itu jelas berbeda dengan masyarakat Indonesia sekarang. akan tetapi justru karena perbedaan yang ada antara kondisi Madinah dengan Indonesia, Islam berupaya memberikan solusi dalam menangani keragaman itu adalah fakta sejarah yang tak terhindarkan. Lebih lanjut ia menegarskan :

> "Piagam Madinah bukan diadopsi sebagai bentuk riil yang harus diterapkan apa adanya di Indonesia. Akan tetapi secara prinsipil harus dimengerti bahwa kesepakatan tersebut sebagai sebuah tawaran bentuk sikap dari sejarah umat Islam dalam merespon perbedaan. Ketika kita memahami fakta ini, maka akan ada penerapan sikap tentang pluralitas dalam konteks Indonesia dengan bentuk lain yang diyakini lebih sesuai dengan kondisi lokal Indonesia *(al-dhruf al-mahalliyah)*".

Dengan ungkapan yang lebih tegas dan lugas Masyhudi Ma'ruf menyatakan bahwa Pan-Islamisme dan *dar-al-Islam* adalah sesuatu sulit diterapkan. Kalaupun pernah ada rencana mendirikannya, namun akhirnya gagal. Untuk memilih ibu kota pemmerintahan saja sulit, apalagi problem lainnya. Arab Saudi menginginkan agar ibu kotanya berada di negaranya. Tetapi Turki tidak setuju dengan alasan negaranya-lah yang menyebarkan Islam ke daratan Eropa. Sekarang juga tambah sulit untuk menerapkannya. Mengapa hal itu terjadi ?. Jawabannya, ya karena Pan-Islamisme dan *dar-al-Islam* itu bagian dari perbedaan madzhab (*khilafiyah*). Sesuatu yang sudah berbeda pasti sulit untuk disatukan. Di dalam Islam yang harus disatukan adalah hal-hal yang menyangkut ketauhidan saja.

Melalui ungkapan-ungkapan tersebut nampak jelas bahwa pada umumnya para kiai tidak sependapat dengan isu-isu politik Islam atau yang lebih tepat disebut dengan gerakan formalisme Islam dan negara Islam yang terilhami oleh gerakan Pan-Islamisme.

Ketidaksetujuan itu didasarkan oleh kenyataan bahwa Islam di Indonesia sesungguhnya berada pada lokus lokal. Itu berarti bahwa Islam juga harus berhadapan dengan kenyataan-kenyataan lokalitas.

Namun, pada dasarnya, para kiai tidak bersikap konfrontatif, jika ada di antara elit umat Islam yang tetap berpendirian untuk mendirikan negara Islam, sebab mereka juga memperjuangan nilai Islam walaupun diakhiri dengan standarisasi simbol Islam untuk mewadahi nilai-nilai itu. Pada hal, jika memang yang ingin dilawan adalah kemungkaran, tidak cukup hanya dengan simbol belaka. Hanya saja, keinginan itu tentunya harus disesuaikan dengan realitas sosial Indonesia yang membentang di depan mata. Harus diakui bahwa dengan mendirikan negara Islam (*dar al-Islam*), maka ada sejumlah agama dan kelompok lain yang tereliminir dan terlempar dari percaturan negara-bangsa yang memang plural seperti Indonesia ini. Disini Syaifudin mengajukan sebuah anekdot : "*mana yang harus dipilih, minyak onta cap babi ataukah minyak babi cap onta*". Ternyata para kiai memilih minyak onta cap babi. Jadi Substansi lebih penting dari pada formalitasnya. Simbol dan wadah boleh saja Pancasila, tetapi yang penting substansinya adalah ajaran Islam, dan moralitas Islam menjadi dasar di dalam proses penyelenggaraan berbangsa dan bernegara.

Sebagaimana kiai-kiai lainnya, Syaifudin juga menambahkan bahwa gerakan Pan-Islamisme memang menggunakan baju formalisme agama atau Islam politik. Tetapi, dalam pandangannya gerakan Pan-Islamisme[9] itu adalah gagasan yang utopis dan tidak dijumpai di dalam realitas sosial umat Islam. Ia menyatakan :

---

[9] Pan-Islamisme adalah padanan dari kosa-kata *Khilafah Islamiyah*, yang pada dasarnya sebuah gerakan yang dimotori oleh Jamaludin al-Afghani yang menginginkan agar umat Islam di seluruh dunia mendirikan pemerintahan yang tunggal yang dipimpin oleh seorang khalifah.

"Dimanakah Pan-Islamisme (*khilafah Islamiyah*) dan negara Islam (*daulah Islamiyah*) itu pernah kita temukan dalam sejarah kehidupan umat manusia tanpa adanya penindasan terhadap golongan lain. Ketika sebuah negara dibentuk dan dijalankan atas dasar agama tertentu, maka yang terjadi adalah penindasan hak kepada umat agama lain karena negara merasa memiliki otoritas tertinggi yang harus ditaati oleh semua orang didalam negara itu.

Jika para kiai membenarkan tentang adanya pluralitas, agama sebagai etika bermasyarakat dan bernegara, dan agama menjadi pedoman di dalam penyelengaraan pemerintahan; maka sesungguhnya mereka juga menolak terhadap sekularisasi atau pemisahan agama dari negara sebagaimana gagasan Ali Abd al-Raziq[10]. Gagasan tersebut bagi mereka tidak sesuai dengan realitas empirik. Memang, antara agama dan negara adalah dua hal yang berbeda tetapi satu kepentingan, yaitu bahwa keduanya bertujuan untuk mewujudkan kesejahteraan masayarakat.

4.7. Nasionalisme Dan Isu-isu Kontemporer

Terdapat banyak isu kontemporer yang bisa dibicarakan di dalam menanggapi persoalan nasionalisme, karena berbagai pesrsoalan tersebut memang mempunyai relasi yang cukup kuat dengan nasionalisme. Diantaranya adalah masalah penegakan hukum dan Hak-Hak Asasi manusia (HAM), Otonomi Daerah, ketimpangan ekonomi, konflik antar kelompok, gerakan sparatis, demokrasi, *civil society*, pluralisme, semakin menguatnya rasa etnisitas-kedaerahan, dan bahkan berbagai implikasi dari dialektika religio-etnisitas.

Ketika di masa Orde Baru, semua persoalan bangsa dilakukan secara seragam dan seringkali ditegakkan dengan pola kekerasan negara (*state violence*), maka di era

[10] Al-Raziq menyusun buku dengan judul al-Islam Wa Ushlu al-Hukm, yang menjelaskan bahwa pada dasarnya Islam harus dipisah dengan urusan-urusan kenegaraan. Lihat Munawir Sadzali, Islam Dan Tata Negara, (Jakarta, UI Press, 1995) hal. 143-145).

Otonomi Daerah saat sekarang, berbagai persoalan tersebut menjadi menonjol di tengah euforia demokratisasi, Otonomi Daerah, dan Hak-Hak Asasi Manusia (HAM). Menyangkut berbagai persoalan tersebut, ternyata para kiai memiliki respon yang sangat variatif. Bahkan, mereka juga bervariasi ketika harus menanggapi problem-problem sosial yang hingga kini belum terdapat pemecahannya secara memadai baik dari sisi kebijakan publik maupun implementasinya.

4.7.1. Penegakan Hukum dan HAM Sebagai Realitas Simbolik

Menurut Masyhudi Ma'ruf penegakan hukum di Indonesia saat ini baru sebatas slogan belaka. Realisasinya belum dilaksanakan secara optimal. Penyebab utama belum optimalnya, menurut Zuhdi Zaini dikarenakan pejabat dan aparat penegak hukum masih terdiri dari orang-orang lama yang mereka sendiri ''belum bersih'' dan juga orang-orang yang bermasalah. Dengan kata lain Misbah Abrar menggolongkan Indonesia sebagai negara ''*sorga*'' bagi para pelanggar hukum. Penegakan hukum semestinya dimulai dari pucuk pimpinannya dan dari aparat yang bersentuhan langsung dengan persoalan ini. Misalnya, apakah aparat kejaksaan, kepolisian dan hakimnya sudah bersih atau belum. Bahkan, ia menyebutkan, apakah presiden, wakil presiden san semua menterinya juga sudah bersih dari KKN atau belum. Lebih lanjut, Ma'ruf mengajukan contoh pelaksanaan sembahyang berjamaah. Dalam hal ini harus dimulai dari orang tua sebagai pemimpin keluarga. Jika keduanya sudah melaksanakannya secara rutin (*istiqamah*), anak-cucu mesti ikut melakukannya. Tetapi, jika kedua orang tua sedang menonton tayangan televisi sambil memerintahkan anak-anaknya untuk berjamaah, maka hampir pasti perintah itu akan kontra produktif.

Realitas empirik menunjukkan, bahwa banyak orang muslim yang menjadi kepala desa, camat, bupati, gubernur, bahkan presiden dan pimpinan publik yang memiliki otoritas di pemerintahan. Namun, realitas lain menunjukkan bahwa walaupun pejabatnya sudah muslim, ternyata masih terdapat banyak terjadi pelanggaran hukum dan kemaksiatan yang jika dibasmi akan menimbulkan perpecahan lebih besar. Terhadap implementasi penegakan hukum ini. Yasri Marzuki memberikan jawaban bahwa prinsip yang dipegang teguh oleh para kiai adalah ''menjaga keselamatan agama dan dunia'' (*hirasatu al-din wa al-dunya*). Jadi yang harus dipertahankan terlebih dahulu adalah kelestarian agama, baru kemudian kelestarian dunia. Semua bentuk pengingkaran kepada Allah adalah ancaman bagi kelestarian agama, karenanya ia harus diseleseikannya secara maksimal. Melestarikan kondisi sosial masyarakat agar tidak goncang adalah sebuah kewajiban pemimpin untuk "*hirasatu al-dunya*" (melestarikan dunia). Jika dalam sebuah kasus tertentu dua orientasi ini saling berlawanan, maka kewajiban seorang pemimpin muslim untuk berusaha mendahulukan kelestarian agama. Ia memang sependapat dengan pemikiran yang selalu mendahulukan kepentingan orang banyak daripada kepentingan segolongan kelompok tertentu saja, karena itu dapat mengakibatkan perpecahan, dan itu tidak dianjurkan oleh agama. Namun umat juga harus melihat setiap masalah - penegakan hukum misalnya - yang berkembang dalam masyarakat secara berimbang dan dari sudut pandang yang sama. Jangan kemudian melebihkan salah satu diantara keduanya sehingga melahirkan kesimpulan yang timpang. Hukum memang harus ditegakkan kapanpun, tetapi pelaksanaanya jangan sampai menimbulkan problem yang lain. Dalam pikirannya, ini bukan menjadi dasar ajaran agama itu sendiri; dan inilah sebuah bentuk komitmen umat Islam kepada kemaslahatan masyarakat dan bangsanya, karena dengan

mendahulukan kepentingan bersama - tentu dengan tidak melanggar garis agama dan hukum negara - maka itu layak untuk dilakukan.

Berkaitan dengan pelangaran hukum dalam kehidupan sehari-hari - legalisasi perjudian misalnya - Syaifudin menjelaskan bahwa bagaimanapun juga seorang muslim yang menjadi pejabat negara harus memiliki sikap untuk mendahulukan kepentingan masyarakat secara umum. Perjudian adalah penyakit masyarakat yang harus dihindari semaksimal mungkin. Maka, dalam penegakan hukum ini seorang pemimpin harus mempunyai ketegasan dalam menjalankan kaidah hukum tanpa pandang bulu. Dalam konteks kepemimpinan hukum ini, ia tidak mensyaratkan mereka harus seorang muslim. Yang penting adalah orientasi dan komitmen mereka terhadap upaya mewujudkan keadilan ditengah-tengah masyarakat, dan terbukanya ruang untuk mengontrol aparat hukum tersebut secara lebih transparan.

Dampak negatif yang paling meprihatinkan dari belum optimalnya *law enforcement* ini, menurut para kiai adalah terinjak-injaknya hak-hak asasi manusia (HAM) Indonedia. Menurut mereka munculnya gerakan sparatis dari sebagian rakyat Aceh dan Papua disebabkan juga oleh adanya pelangaran HAM tersebut.

Pada dasarnya HAM adalah hak yang melekat pada setiap manusia untuk dapat mempertahankan hidup, harkat dan martabatnya. Dalam mengemban hak tersebut dilakukan secara seimbang antara hak dan kewajiban dan antara kepentingan perorangan dan kepentingan umum. Menurut Misbah Abrar, Tuhan menciptakan manusia sebagai genus makhluk yang dimuliakan, dan ia harus dihormati sebagai "manusia", apapun warna kulitnya, dari manapun asalnya, apapun agama yang diyakininya. Bersamaan dengan pemberian status sebagai makhluk "unggulan" tersebut, manusia juga diberi oleh

Tuhan beberapa hak asasinya - disamping kewajiban asasi juga – yang harus dijaga dan dihormati, seperti hak untuk hidup, hak persamaan derajat, hak memperoleh keadilan, dan hak perlindungan hak milik, serta hak kebebasan beragama. Karenanya, menurut para kiai penegakan hukum dan HAM tidak boleh menjadi realitas simbolik belaka. Dan, untuk menjamin semua itu, posisi hukum menjadi sangat penting dalam rangka menentukan sejauh mana seseorang melanggar atau menegakkan *civil rights* tersebut.

4.7.2. Separatisme Dengan Topeng Agama

Semua kiai berpendapat bahwa konflik Aceh bukanlah konflik agama tetapi murni termotivasi kepentingan politik dengan topeng agama, yaitu konflik vertikal antara Gerakan Aceh Merdeka (GAM) yang ingin memisahkan Aceh dari pangkuan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), dengan pemerintah Indonesia yang menghendaki agar Aceh tetap berada dalam bingkai NKRI. Namun, dampak negatif dari konflik tersebut sudah menimbulkan jatuhnya ribuan korban jiwa dan kerugian harta benda dari masyarakat sipil, merupakan harga yang harus dibayar dari konflik tersebut. Masyarakat sipil seringkali menjadi sasaran dari GAM yang notabene adalah saudara mereka sendiri seiman dan sedarah (*ugam dan inong*), atau bahkan mereka menjadi sasaran "*nyasar*" dari meriam-meriam dan peluru personil TNI yang juga adalah saudara mereka sebangsa.

Lebih lanjut mereka menerangkan bahwa Aceh itu sudah menjadi sebuah "*daerah istimewa*" yang kini bernama Nangroe Aceh Darussalam dimana disana aturan hukum, sosial, dan budaya dupayakan sangat Islami. Hal itu adalah bentuk hak yang sangat istimewa, walaupun itu masih memerlukan proses panjang untuk memerinci peran antara pusat dan daerah itu sendiri. Gerakan separatisme disana jelas adalah tindakan

yang mengganggu mantapnya nasionalisme Indonesia. Adapun motivasi gerakannya secara persis para kiai memang kurang tahu, namun yang jelas itu adalah bentuk perlawanan terhadap nasionalisme dan tergolong makar (*bughat*). Orang tidak puas itu boleh dan asal itu sesuai dengan kenyataannya, dan itu patut dibahas dan dicarikan solusinya. Namun tidak puas itu, tidak harus dinyatakan dalam bentuk sikap dan tindakan yang merugikan kepentingan orang banyak. Yang terjadi akhirnya malah timbulnya kondisi yang lebih buruk (*mafsadah*) dan merugikan dari kondisi sebelumnya. Siapakah yang ingin berada dalam kondisi perang yang penuh rasa was-was, tidak aman dan membahayakan kehidupan bersama ?. Maka dibutuhkan solusi, yaitu melalui akomodasi politik yang harus dilakukan antara kedua belah pihak dan meminimalkan konfrontasi. Dalam hal ini Yasri menyatakan bahwa upaya tersebut agar kepentingan Indonesia dan kepentingan GAM di Aceh bisa mendekati sebuah titik pertemuan yang akan melahirkan solusi konflik disana. Namun, untuk konflik ini memang dibutuhkan waktu yang cukup panjang. Tentu saja, karena persepsi yang ada pada pencitraan akal kita berbeda-beda. Pemerintah akan tetap memiliki anggapan dan kecurigaaan terhadap GAM karena mereka telah melakukan pengingkaran terhadap kedaulatan Republik Indonesia. Sebaliknya pihak GAM juga memiliki anggapan atau stigma bahwa pemerintah Indonesia hanya akan berusaha menjinakkan keliaran mereka tanpa ada upaya perbaikan yang lebih kongkrit pada masalah "ketidak-adilan ekonomi" (*al-'adalah al-iqtishadiyah*) yang telah terjadi di Aceh selama ini. Selain itu juga dibutuhkan tanggungjawab secara adil antara pemerintah dan masyarakat. Lebih lanjut, tentang hal ini ia menyatakan :

> "Tentu saja pemerintah memiliki kewajiban ini, dikarenakan problem Aceh dan GAM adalah bagian dari problem kenegaraan yang harus dicarikan bentuk

penyelamatannya. Dan yang bertanggung jawab akan hal itu adalah pemerintah, merekalah yang memiliki otoritas terhadap hal itu".

Dalam perspektif ini semua kiai memberikan respon yang hampir sama bahwa GAM adalah bagian sisi buruk dari bangsa ini yang harus ditangani secara maksimal dalam rangka penyelamatan Indonesia sebagai negara yang memiliki kerdaulatan. Sebab, jika masalah ini terus berkembang dan mengalami masa krisis yang memuncak, maka Indonesia sebagai negara-bangsa akan terancam dengan sendirinya. Tentu saja pemerintah yang harus menyeleseikannya, karena itu bagian dari pekerjaan rumah besar dari Indonesia sebagai sebuah negara-bangsa. Penanganannyapun tidak dapat dilakukan dengan sepengal-sepenggal, namun harus dikemas bertahap dan secara terus-menerus agar dapat mencapai konsistensi dan terukur keberhasilannya. Memang sejak semula GAM itu ingin merdeka dan ingin menjadi "negara Islam". Keinginan memiliki negara dengan dasar nilai Islam itu bisa dpahami karena merupakan bagian dari "*amar ma'ruf nahi mungkar*". Namun tidak perlu dengan melakukan pemberontakan dan menebarkan kerusakan (*al-ifsad*) demi tujuan yang mulia tersebut. Apakah relevan jika sebuah tujuan yang sangat mulia kemudian dimanifestasikan dengan seperangkat tindakan yang malah akan menjadikan tujuan tersebut tambah terkotori ? Tentu tidak boleh. Sebab kita mempunyai kaidah hukum ``sesuatu yang sudah mengalami kerusakan tidak boleh diseleseikan dengan cara menimbulkan kerusakan yang lain`` (*al-dlarar la yuzal bi al-dlarar*). Di Aceh saat ini sudah dilaksanakan kebijakan otonomi khusus dimana disana berlaku syariat Islam bagi yang beragama Islam. Hal itu sudah cukup memuat aspirasi atas nama Islam. Adapun sampai saat ini GAM masih bergerilya di tengah-tengah masyarakat, itu adalah semata-mata merupakan gerakan yang berorientasi pada

kepentingan politik yang ingin memisahkan diri dari Indonesia. Lebih lanjut Yasri Marzuki menambahkan :

> "Kalau memang GAM tetap ingin meminsahkan diri dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), maka menurut saya dalam kasus pemberontakan ini *(bughat)*, militer boleh berada di Aceh karena sebenarnya mereka lahir dan dibentuk juga untuk rakyat secara luas, namun tidak perlu untuk melakukan tindakan-tindakan militer tanpa jelas sasaran dan targetnya. Itu malah akan menyebabkan ketakutan tersendiri pada masyarakat Aceh secara luas. Mereka akan merasa diteror dengan ketakutan dua arah, satu sisi dari kelompok GAM dan satu sisi dari tekanan-tekanan yang dilakukan oleh militer. Kasus ini akan dapat diminimalkan risikonya, ketika pemerintah melakukan pendekatan dari dua arah, yaitu dari struktur pemerintah itu sendiri dan dari masyarakat Aceh secara luas".

Lahirnya GAM ditengarai para kiai sebagai akibat dari kekurangan pemerintah dalam menegakkan keadilan, sehingga menyebabkan kesenjangan antara rakyat Aceh dan pemerintah pusat. Implikasi jauh dari akumulasi ketikpuasan tersebut, mereka ingin memisahkan diri dari NKRI. Menyangkut masalah ini mereka berpendapat bahwa ketidak-adilan itu terjadi bukan karena negaranya, tetapi karena orang-orang yang melaksanakan kebijakan negara. Jadi kasus GAM itu tidak tepat jika dijadikan antitesis untuk keberlangsungan negara Indonesia. dalam arti GAM dilabelkan dengan Islam dan diposisikan harus berlawanan dengan Indonesia yang nasionalis secara vis a vis. Yang menjadi masalah itu bukan negaranya, tapi pemerintahannya. Ketika GAM menganggap bahwa ada ketidakberesan pemerintah Indonesia dalam menjalankan pemerintahan, maka tidak perlu disikapi dengan melakukan konfrontasi atau memerangi negara, karena itu akan dapat menyebabkan kondisi yang lebih parah dari awalnya. Kita lihat saat ini, dengan pertikaian senjata yang tidak kunjung usai, yang terjadi adalah ketidakamanan dan ketidaktentraman di Aceh sendiri. Bagaimana rakyat akan dapat melakukan sesuatu yang terbaik (*ashlah*) bagi bangsanya jika jiwa mereka tertekan oleh kondisi yang tidak

jelas kapan berakhirnya. Lalu politisasi Islam memang bisa saja terjadi. Dan itu sesuatu yang wajar karena memang disana masyarakatnya mayoritas Islam dan wajar pula bila ingin memberlakukan syariat Islam. dengan syarat mempertimbangkan aspirasi warga lain yang tidak beragama Islam. Keistimewaan yang dilaksanakan di Aceh itu sama seperti konsep Otoda yang sedang dirintis saat ini. Dalam arti bahwa kawasan lokal dalam negara Indonesia itu diberi kebebasan untuk melaksanakan kebijakan apapun berkaitan dengan wilayahnya dan anggaran yang dimilikinya, namun itu tidak lepas dari keselarasan dengan pembangunan nasional secara makro. Maka isu "*demi kepentingan Islam*" yang dijadikan jargon oleh GAM tidaklah tepat karena masyarakat Aceh sudah lebih Islam dari yang mereka cita-citakan tanpa harus menumpahkan darah rakyat secara tidak bertanggung jawab.

Menurut para kiai dalam memerangi GAM, pemerintah haruslah betul-betul menjaga "*mashlahah*" secara umum, dan menjaga norma-norma dalam berperang. Sebab tugas terpenting dari pemerintah adalah menciptakan sebuah kemaslahatan bagi rakyat. Kemaslahatan yang meliputi terpeliharanya agama, harta, jiwa, rasio, keturunan, kehormatan, dan nyawa setiap individu.

Berekenaan dengan problem sparatisme ini. Masyhudi Ma'ruf berpendapat bahwa hal itu awalnya adalah kesalahan pemerintah Orde Baru. Kaum separatis di Aceh maupun di Papua memandang pemerintah tidak adil dalam membagi kekayaan daerahnya. Mereka juga merasakan adanya ketidakpedulian pusat terhadap pembangunan daerahnya. Akhirnya ketikpuasan tersebut makin menumpuk, yang menyebabkan mereka menginginkan pemisahan dari dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Jika

mereka benar-benar ingin memisahkan diri dari Indonesia, terhadap mereka hukumnya harus diperangi, sebab sudah masuk dalam katagori pemberontak (*bughat)*.

Dalam sisi lain, Zuhdi Zaini menyatakan bahwa ketaatan kepada pemerintah (*uli al-amr*) adalah suatu keharusan sebagaimana penjelasan Allah "Taatlah kamu kepada Allah, Rasul dan pemerintah" (*athi'ullah wa athi'u al-rasul wa uli al-amr minkum*). Rakyat tidak boleh membangkang kepada pemerintah, sekalipun kebijakan pemerintah tidak sesuai dengan pendapat mereka. Rakyat hanya boleh membangkang kepada pemerintah, jika pemerintah memerintahkan kekafiran. Sedangkan masalah mengingatkan pemerintah adalah suatu keharusan, sebab hal itu bagian dari *amr ma'ruf nahi munkar*[11]. Namun, membangkang kepada pemerintah yang sah - seperti GAM dan sparatisme Papua - hukumnya haram dan perbuatan mereka itu bisa dikatagorikan pemberontak (*bughat*).

4.7.3. Otoda : Tetap Menimbulkan Disparitas

Pada dasarnya munculnya konsep Otonomi Daerah adalah respon terhadap krisis penyelenggaraan pemerintahan yang sentralistis[12]. Reformsi politik pasca jatuhnya rezim Orde Baru menempatkan isu Otonomi Daerah yang luas sebagai salah satu pilar utama, karena pemerintah pusat tidak lagi mampu untuk mengukuhinya. Pemberian Otonomi Daerah yang luas kepada pemerintah daerah justru menjadi kesempatan untuk berbagi beban dalam mengatasi krisis ekonomi yang telah melilit bangsa ini selama beberapa

---

[11] Maksud terma ini adalah memerintahkan sesuatu yang baik dan melarang sesuatu yang negatif, yang setiap muslim harus melaksanakannya kapanpun dan diamanapun ia berada.

[12] Pada masa rezim Orde Baru "sentralisasi otoritas" diperlukan untuk menjamin stabilitas nasional dalam rangka menciptakan persatuan dan kesatuan nasional, serta mendorong pertumbuhan ekonomi. Namun sentralisasi malah memunculkan masalah rendahnya akuntabilitas, memperlambat pembangunan infrastruktur sosial, rendahnya tingkat pengembalian proyek-proyek publik, serta memperlambat pengembangan kelembagaan sosial ekonomi di daerah. Lihat Mardiasmo, Otonomi dan Manajemen Keuangan daerah, (Yogjakarta, Andy, 2002), hal.4

tahun terakhir ini. Undang-Undang 22/99 menegaskan bahwa segala urusan diatur oleh pemerintah daerah, kecuali urusan-urusan (1) fiskal dan monoter, (2) hubungan internasional, (3) pertahanan, (4) peradilan, dan (5) agama. Untuk mengimbangi perluasan cakupan wewenang tersebut, dirumuskan kembali pembagian keuangan antara pusat dan daerah secara lebih proporsional. Sedangkan Undang-Undang Nomor 25/99, mengatur perimbangan keuangan antara pemerintah pusat dan dan daerah[13]. Landasan kedua Undang-Undang tersebut adalah Tap. MPR. Nomor XV/MPR/1998 tentang "Penyelenggaraan Otonomi Daerah, Pengaturan, Pembagian, dan Pemanfaatan Sumber Daya Nasional yang Berkeadilan serta Perimbangan Keuangan Pusat dan daerah Dalam kerangka NKRI".

Berikut ini akan dikemukakan respon para kiai tentang kaitan antara nasionalisme dan Otomomi Daerah, dan bagaimana komplikasi kedua persoalan ini dalam konteks ekonomi dan kohesi nasional Indonesia.

Dalam hal ini semua kiai menyatakan bahwa konsep tersebut cukup relevan untuk menjawab dampak negatif dari sentralisasi. Namun Syaifudin memberikan catatan sebagai berikut :

> "Menurut saya persoalan ini memang cukup sulit, sebab sentralisasi juga memiliki kelebihan dan kekurangan. Sedangkan desentralisasi dalam wujud Otonomi Daerah juga memiliki kekurangan dan kelebihan. Maka yang penting bagi saya adalah pelaku atau SDM dari sistem pemerintahan tersebut. Tetapi dengan pola sentralisasi selama ini memang daerah memiliki kewenangan yang sangat terbatas dalam hal mengatur kebijakan, sehingga mereka sering dijadikan obyek semata. Sedangkan dengan pola desentralisasi, maka daerah berpeluang lebih besar unruk mengupayakan kesejahteraan daerahnya".

Sedangkan Yasri Marzuki mengajukan catatan sebagai berikut :

---

[13] Misi utama kedua Undang-Undang tersebut adalah terciptanya *desentralisasi* dalam rangkan keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Lihat Mardiasmo, ibid, hal.5

"Dulu kekayaan daerah diboyong semua ke pusat, tanpa dibarengi sistem pembagian kekayaan yang adil dan merata bagi daerah sebagai pemilik kekayaan. Maka otonomi daerah itu layak dijadikan jalan keluar untuk mengatasi kesenjangan ekonomi yang makin lebar antara pusat dan daerah. Setiap daerah, kenyataannya memiliki sumber daya alam yang berbeda, maka memerlukan perlakuan yang tidak sama, walaupun secara prinsip pembagian tersebut harus dengan aturan yang jelas dan transparan. Dan aturan inilah yang saya dengar belum dirumuskan secara tuntas, sehingga daerah merasa ditipu oleh pusat dan menjadikan faktor yang mempengaruhi timbulnya konflik yang cukup keras antara pusat dan daerah".

Namun, Misbah Abrar dan Syahid menyatakan pesimis terhadap keberhasilan Otonomi Daerah dalam hal menjawab ekonomi kerakyatan. Keduanya meyakini bahwa konsep tersebut hanya memindahkan koruptor dari pusat ke daerah. Keduanya masih menyangsikan efektifitas kontrol terhadap para penyelenggara negara, baik di tingkat pusat maupun daerah. Namun, jika konsep tersebut dikaitkan dengan upaya memantapkan integrasi nasional, keduanya menyatakan cukup signifikan sebagai pagar agar daerah tidak mudah terpancing untuk memisahkan diri. Abrar menambahkan bahwa Otonomi Daerah dan sentralisasi sama-sama melahirkan pesimisme selama keadilan dan kejujuran yang diajarkan oleh agama tidak menjadi faktor utama dalam pembangunan bangsa. Jangan-jangan otonomi daerah hanya akan memproduksi sebanyak-banyaknya raja kecil yang tak kalah otoriter dan korupnya dibanding sentraliasasi.

Adapun menurut Hasymi Arkhas, bahwa melebarnya kesenjangan ekonomi antara pusat dan daerah harus dibaca dalam perspektif kesenjangan antara kelompok kaya (*aghniya'*) dan kelompok miskin (*fuqara', masakin , dhu'afa'*). Sebab yang menjadi tujuan utama dari sebuah pemerintahan adalah mewujudkan kemaslahatan bagi seluruh alam (*rahmatan lil'alamin*). Ia berpendapat bahwa esensi dari tujuan tersebut adalah terlaksananya keadilan ekonomi (*tahqiq al-'adalah al-iqtishadiyah*). Seorang pemimpin negara seharusnya mencontoh kepemimpinan khalifah Umar bin Khattab, yang selalu

keluar malam untuk mencari rakyat yang masih dalam keadaan lapar. Bahkan dia tidak malu untuk mengangkat gandum dipunggungnya sendiri untuk diantar kepada rakyat yang kelaparan tersebut. Ini berarti urusan kesejahteraan hidup rakyat di dunia (*fi al-dunya hasanah*) harus menjadi program utama bagi seorang pemimpin. Sebab jika ada pemimpin yang mengatur dunia saja tidak profesional apalagi mengurusi aspek akherat.

Berdasarkan uraian diatas, pada dasarnya mereka merespon positif dengan adanya konsep desentralisasi dengan wujud Otonomi Daerah, baik dalam konteks ekonomi maupun kepentingan kokohnya nasionalisme, dengan beberapa syarat. *Pertama*, otonomi pemerintahan daerah harus mensyaratkan otonomi masyarakatnya. Pengembangan otonomi masyarakat saat ini masih merupakan pekerjaan rumah (PR) yang belum terseleseikan secara tuntas. Kendalanya justru bukan pada kondisi rakyat, tetapi karena format negara masih sangat dominan (*al-ghalibah*) terhadap rakyat yang dibuat dalam kondisi lemah (*dha'if*). Tanpa kemandirian rakyat bawah, maka otonomi daerah hanya bermakna pemindahan dominasi negara dari pemerintah pusat ke pemerintah daerah. *Kedua*, jangan sampai konsep otonomi daerah justru menimbulkan konflik baru ditingkat lokal, yang sebelumnya tidak pernah tejadi karenanya segalanya diatur dari pusat. *Ketiga*, Otonomi Daerah dan demokratisasi kalau dilakukan secara bersamaan, harus dilaksanakan secara bertahap (*tadrijiyan*). Sebab, bisa saja komplikasi keduanya justru akan menimbulkan peluang baru bagi retaknya integrasi nasional.

Dengan demikian, makna hakiki Otonomi Daerah bagi mereka adalah pelaksanaan konsep pemberdayaan sosial-ekonomi, berkurangnya disparitas ekonomi masyarakat, dan terciptanya keadilan (*al-'adalah*). Kedua syarat tersebut dalam pelaksanaannya juga menyangkut kebebasan daerah untuk mengembangkan dan

mempertahankan identitas budaya yang bersifat kedaerahan. Pemberdayaan kehidupan masyarakat daerah tersebut harus dilewatkan lembaga-lembaga kemsyarakatan. Dengan pemberdayaan lembaga-lembaga kemasyarakatan dan pranata-pranatanya, diharapkan inisiatif, partisipasi dan kemandirian masyarakat bisa ditingkatkan. Dalam konteks seperti itulah para kiai semuanya tidak menghendaki berlakunya sistem *federalisme* sebagai ganti dari negara kesatuan.

4.7.4. Demokrasi, Civil-Society Dan Pluralitas : Civilian Politics Yang Masih Tertunda

Dalam arti generik, Civil Society[14] adalah masyarakat berbudaya (*civilized society*), lawannya adalah masyarakat liar (*savage society*). Secara institusional konsep ini dapat diartikan sebagai pengelompokan masyarakat yang mandiri, mematuhi aturan dan memiliki daya tawar ketika berhadapan dengan negara. Dengan demikian civil society mempunyai relasi yang saling melengkapi dengan demokrasi. Civil society bisa berkembang hanya dalam iklim negara yang demokratis, dan sebaliknya demokrasi hanya akan tumbuh dan berkembang dalam masyarakat yang sudah *civilized* atau "*masyarakat madani*".

Namun dalam perspektif ini, para kiai lebih suka menggunakan istilah masyarakat "*mutamaddin*" dari pada masyarakat *madani*. Mereka berargumentasi bahwa terjemahan yang benar dari civil society adalah kosa-kata tersebut. Karenanya, Hasymi Arkhas menjelaskan bahwa gambaran riil *civil society* adalah posisi masyarakat pesantren pada masa penjajahan yang sangat mandiri terhadap penguasa. Pada masa itu, para kiai selalu membangun pesantren di pelosok desa yang jauh dari lokasi para penguasa. Dengan

[14] Lihat Muhammad AS. Hikam, *Demokrasi Melalui Civil Society, Sebuah Tatapan Refleksif Indonesia*, dalam Majalah Prisma. No.6. 1993. hal.63

demikian ciri masyarakat pesantren adalah *"memasyarakat"* dalam arti tidak boleh terpisah dari aspirasi masyarakat sekitarnya. Dalam hal ini tidak aneh jika masyarakat secara suka-rela bergotong-royong membangun pesantren tersebut. Sedangkan ciri penting lainnya adalah berpegang teguh diatas kemampuannya sendiri (*al-I'timad 'ala al-nafs*). Kemandirian moral, ekonomi dan politik *via a vis* pemerintah merupakan sikap yang dianggap esensial oleh hampir semua kiai. Lebih lanjut ia menyatakan :

> "Dahulu sewaktu saya berada di berbagai pesantren, saya mengetahui secara persis bahwa para kiai sangat memiliki kemandirian yang kuat terhadap penguasa. Jangankan mereka bersedia menerima bantuan penguasa, menerima kehadiran mereka adalah suatu aib yang bisa menurunkan martabat (*muruah*) para kiai. Dan saya sering mendengar mereka selalu mengemukakan hadist yang sebenarnya "lemah" (*dha'if*) "sejelek-jelek ulama, mereka yang mendatangi penguasa" (*wa syarru al-'ulama alladzina jau ila al-umara'*).

Sikap komunitas seperti itulah yang oleh Misbah Abrar disebut "umat yang moderat" (*ummatan wasathan*), yang selalu menjaga keseimbangan dalam segala hal dalam rangka menciptaka keadilan.

Adapun terhadap wacana pluralitas, para kiai mendasarkannya kepada pernyataan al-Qur'an bahwa Tuhan telah menciptakan manusia dalam wujud berbangsa-bangsa (*syu'uban*) dan bersuku-suku (*qobail*). Hanya saja perbedaan antar komunitas tersebut bukan untuk saling merugikan, tetapi bagaimana perbedaan kelompok itu justru bisa menjadi potensi untuk merealisasikan kebajikan (*civic virtue*). Dalam hal mereka menyatakan bawa banyak orang bisa memahami jika perbedaan kelompok akan mebahayakan persatuan. Tetapi ia berpendapat bahwa kenyataan suku, agama, ras dan golongan manapun justru harus dikemas untuk tolong-menolong (*lita'arofu*). Dan bukan pada tempatnya kemajemukan ini menjadi sumber konflik antar kelompok. Dalam ungkapan yang lebih lugas Misbah Abrar menyatakan :

> "Islam memandang semua yang ada di dunia ini adalah amanat, termasuk perbedaan golongan. Menurut saya, Islam secara jelas memerintahkan agar perbedaan warna kulit, agama, suku dan lain-lainnya adalah rahmat dan bisa menjadi potensi yang berguna bagi kesejahteraan hidup lahir dan batin. Visi kemanusiaan itulah yang menjadi esensi agama. Sejarah membuktikan bahwa Islam telah mampu mengayomi agama lain yang minorotas. Minoritas Kristen Koptik di Mesir adalah kelompok minoritas yang paling berbahagia, karena salah satu diantara mereka ada yang menjadi Sekretris Jendral PBB".

Adapun tentang wacana demokrasi, para kiai sepakat tanpa ada perbedaan bahwa padanan demokrasi adalah kosa-kata "*musyawarah*", sebagaimana termaktub dalam surat Ali Imron 159 "Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan tertentu" (*wasyawir hum fi al-amr*). Dan, diantara ayat yang sering mereka kemukakan adalah syrat al-Syura 38 "Urusan mereka diputuskan dengan jalan musyawarah" (*wa amruhum syura bainahum*).

Berdasarkan ayat diatas para kiai mengimplementasikan teknis demokrasi (*musyawarah*) menjadi tiga model sebagaimana dijelaskan oleh Syaifudin sebagai berikut :

> ''Menurut saya tata-cara berdemokrasi kita kembalikan saja kepada cara-cara yang dilakukan oleh para sahabat Nabi. *Pertama*, dengan pemilihan secara langsung (*ahlu bai'ah*) sebagaimana terpilihnya khalifah pertama Abu Bakar dan khalifah keempat Ali bin Abi Thalib. *Kedua*, dengan sistem ditunjuk langsung oleh pemimpin sebelumnya dengan syarat mendapatkan persetujuan dari umat, sebagaimana terpilihnya khalifah kedua Umar bin Khathab. Dan, *ketiga*, dengan sistem formatur (*ahlu al-hall wa al-'aqd)* sebagaimana terpilihnya Khalifah ketiga Usman bin Affan''.

Dengan demikian, tentang masalah demokrasi ini, semua kiai berpendapat bahwa yang paling penting adalah adanya keseimbangan (*sense of equality*) antara kedaulatan rakyat dan kedaulatan negara. Tidak boleh ada kebijakan negara yang justru mematikan hak-hak kewarganegaraan. Para kiai menyadari bahwa Indonesia sedang menghadapi kompleksitas tantangan yang mengganggu keutuhan negara-bangsa. Karenanya, mereka

mengharapkan agar semua pemimpin pemerintahan dan masyarakat segera meluruskan ulang masalah visi kebangsaan, konsepsi kewarganegaraan, dan penciptaan keadilan sosial secara serius dan lebih transparan dalam perspektif *civilian politics*.

4.8. Konstruksi Sosial Kiai Tentang Nasionalisme

Sebagaimana diungkapkan dimuka bahwa kajian ini menggunakan konsepsi Berger tentang *Sosial Contruction of Reality*. Realitas yang akan dibidik melalui konstruksi sosial ini adalah nasionalisme pasca jatuhnya rezim Orde Baru dengan berbagai masalah dan variasi nya, seperti fenomena kebangkitan etnisitas yang menyebar dengan tendensi tribalistik yang destruktif dari pada memunculkan *local wisdom* maupun modal sosial bagi *civil society*. Untuk kepentingan memahami nasionalisme, maka akan digunakan dialektika Berger, yaitu *Eksternalisasi*, *Obyektivasi*, dan *Internalisasi*. Lebih lanjut, untuk melengkapi interpretasi dari data-data yang muncul di lapangan sebagaimana yang ada pada bab 3, maka dialektika dari ketiga terma tersebut akan disajikan sebagai berikut :

4.8.1. Eksternalisasi

Eksternalisasi adalah momen adaptasi diri dengan dunia sosio-kultural. Dalam proses eksternalisasi yang paling mendasar adalah bagaimana individu atau subyek dengan kemampuan agensinya melakukan adaptasi dengan teks-teks kehidupan, baik yang bersifat abstrak maupun kongkrit. Bagi para kiai teks-teks kehidupan yang abstrak adalah teks-teks yang tertulis dalam *kitab kuning* yang dalam kenyataannya masih membutuhkan penafsiran, sehingga tak pelak juga menghasilkan multi interpretasi. Teks

kehidupan yang nyata adalah kenyataan-kenyataan kehidupan dalam dunia sosial-politik-religius yang sehari-hari yang dilakukan para kiai selaku subyek di dalam menjalani kehidupannya. Teks-teks tersebut adalah situasi internal umat Islam dan situasi *nation-state* Indonesia yang sedang berhadapan dengan maraknya gerakan kembali ke etnisitas, komunalisme, globalisasi dunia, dan bahkan fundamentalisme keagamaan. Secara konseptual proses eksternalisasi tersebut dapat dieskripsikan sebagai berikut :

Pertama, penyesuaian dengan teks kitab kuning yang selalu menjadi rujukan di dalam berbagai perdebatan di forum *Bahtsu al-Masail*. Di dalam merespon berbagai fenomena politik-kenegaraan, maka para kiai biasanya berdebat dengan menonjolkan referensinya masing-masing dan mengujinya dengan berbagai dalil yang menguatkan pendapatnya. Realitas menunjukkan bahwa dalam merespon segala kehidupan mereka memamg tidak secara langsung merujuk kepada al-Qur'an dan al-Hadits. Hal itu mereka lakukan karena mereka memposisikan diri sebagai pengikut saja dari para ulama terdahulu (*taqlid*)[15]. Dalam perspektif ini para kiai memang memposisikan kitab kuning atau ilmu Fikih memiliki peran sentral dan diposisikannya sebagai instrumen pandangan kehidupan berbangsa dan bernegara. Ternyata mereka tidak lagi murni kembali secara tekstual normatif ke al-Qur'an dan al-Hadist. Tetapi merujuk kepada pandangan-pandangan kitab kuning yang sudah terstruktur menjadi pranata hukum aplikatif (*Fikih*). Aspek Fikih yang termuat dalam kitab kuning inilah yang mereka jadikan dasar untuk mengelola secara operasional keseluruhan aktivitas manusia mulai dari persoalan ritual keagamaan sampai masalah-masalah profan, baik politik, ekonomi, sosial maupun

---

[15] Dalam pandangan kaum tradisional siapapun saat ini tidak berhak mengklaim dirinya seorang *Mujtahid*, yaitu upaya memahami langsung hukum-hukum Islam dari sumber pokok pertama al-Qur'an dan al-Hadits. Jadi kedudukan para kiai dan ulama saat ini hanyalah orang-orang yang mengikuti saja (*taqlid*) pendapat mereka, sehingga dinamakan *muqollid*.

budaya. Lebih jauh mereka menilai bahwa sikap Fikih merupakan produk hukum yang dapat membentuk sikap reseptif terhadap berbagai perubahan. Kapasitas seperti ini terbentuk karena ketentuan dalam Fikih ditetapkan melalui proses dialog antara teks al-Qur'an dan al-Hadist dengan realitas yang mengelilingi kehidupan para pakar Fikih (*Fuqaha*). Dengan realitas waktu dan tempat yang menjadi pijakannya, maka berbagai ketentuan Fikih menjadi mudah diaksentualisasikan kembali untuk menyesuaikan dengan tuntutan perubahan yang juga hadir dalam perspektif waktu dan tempat. Dengan kata lain bahwa ketentuan-ketentuan fikih yang termuat dalam Kitab Kuning masih dapat diungkapkan kapasitasnya untuk berinteraksi dengan realitas kontemporer, termasuk untuk mengkonstruksi pemahamannya tentang nasionalisme saat sekarang

Kedua, Adaptasi dengan tindakan dan interpretasi para kiai terhadap kitab kuning yang menjadi acuannya. Mereka adalah kelompok rakyat yang dikatagorikan sebagai *the founding fathers* bangsa Indonesia, karena mereka telah ikut serta terlibat langsung dalam konteks mendirikan Indonesia sebagai *nation-state*. Sebagai contoh adalah rumusan dan batasan paham Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah yang populer sampai saat ini asalnya adalah pandangan KH. Hasyim Asy'ari. Paham tersebut adalah penegasan bahwa di bidang Akidah Nahdlatul Ulama mengikuti pandangan al-Asy'ari dan al-Maturidi, sedangkan di bidang Fikih mengikuti salah satu empat mazhab (*ahadu aimmati al-mazahib al-arba'ah*) , yaitu al-Hanafi, al-Maliki, al-Syafi'i, dan al-Hambali[16]. Adapun di bidang Tasawuf mengikuti pandangan al-Ghazali dan al-Junaidi al-Baghdadi. Pandangan yang berkaitan dengan Pancasila sebagai satu-satunya asas organisasi yang diputuskan dalam Muktamar ke 27 Nahdlatul Ulama di Asembagus Situbondo tahun 1984

[16] Dalam tataran praksis kaum Nahdlatul Ulama hanya mengikuti paham Imam al-Syafi'i dan para pengikutnya seperti Imam al-Nawawi dan Imam al-Rafi'i.

hakikatnya adalah pemikiran KH. Ahmad Siddiq yang kemudian disepakati oleh peserta muktamar. Demikian pula, konsep "trilogi persaudaraan" (*ukhuwah Islamiyah, ukhuwah wathaniyah, ukhuwah basyariyah*) juga adalah murni pemikiran KH. Ahmad Siddiq yang dikemukakan menjelang diselenggarakannya Muktamar ke 28 Nahdlatul Ulama di Pesantren Krapyak Yogjakarta tahun 1989. Dasar pemikiran politiknya adalah menjaga hubungan baik antara masyarakat dan negara. Melalui pertimbangan inilah hubungan antara Islam dan negara yang waktu itu bersifat *antagonistik* menjadi baik, sehingga mengilhami berbagai kemesraan antara umat Islam dan pemerintah pada tahap-tahap berikutnya. Mainstream pemikiran dan tindakan para kiai seperti itulah yang menyebabkan banyak ahli memetakan bahwa pemikiran dan tindakan politik para kiai tradisional adalah *akomodatif, inklusif*, dan jauh dari sifat *totalistik*.

Ketiga, adaptasi dengan pemikiran, interpretasi dan tindakan Nahdlatul Ulama tempat mereka mengabdi dan menjadikannya sebagai institusi yang bisa bersentuhan langsung dengan *nation-state* sejak zaman penjajahan sampai era reformasi sekarang. Diantara keputusan-keputusan Nahdalatul Ulama yang bersentuhan dengan proses berbangsa dan bernegara adalah, (1) Keputusan *(Ijtihad politik)* Nahdlatul Ulama yang menyangkut status Indonesia pada zaman penjajahan Belanda. Pada Muktamar ke 11 Nahdlatul Ulama di Banjarmasin tahun 1936 para kiai menetapkan bahwa negara dan tanah air Indonesia yang masih dijajah oleh Belanda wajib dilestarikan berdasarkan hukum Fikih Islam. Dengan adanya keputusan tersebut, maka para kiai mendapatkan justifikasi untuk aktif memperjuangkan kemerdekaan secara terbuka, tidak hanya murni lewat jalur institusi keagamaan saja. Latar keputusan tersebut adalah karena wilayah Indonesia dauhulunya adalah kerajaan-kerajaan Islam yang mayoritas penduduknya

beragama Islam. Kalau sekarang (baca : waktu itu) masih diperintah oleh bangsa Belanda, maka hal itu hanyalah bersifat sementara. Dalam muktamar tersebut juga diputuskan bahwa jika Indonesia pada saatnya mendapatkan kemerdekaan, maka bentuk negara Indonesia tidak menjadi negara Islam (*dar al-Islam*) atau negara perang (*dar al-harb*), namun Nahdlatul Ulama memutuskan jalan ketiga (*the third way*) yaitu negara damai (*dar al-shulh*). Artinya bahwa yang paling penting negara memberikan kebebasan bagi umat Islam untuk melaksanakan ajaran agamanya tanpa mendapatkan kesulitan. Setelah adanya keputusan ini, banyak kiai yang menjadi anggota Dewan Rakyat. Nuansa politik terus berlanjut, bahkan Nahdlatul Ulama memprakarsai lahirnya *Majlis Islam A'la Indonesia* (MIAI). Dan setelah MIAI dipimpin oleh KH.A. Wahid Hasyim, organisasi ini memberi dukungan penuh kepada tuntutan *Gabungan Politik Indonesia* (GAPI) terhadap cita-cita Indonesia berparlemen. Ketika Jepang datang melakukan pendudukan, MIAI berubah menjadi Majlis Syura Muslimin Indonesia (MASYUMI) pada tahun 1943. Anggota-anggota MASYUMI terdiri dari warga Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Lebih dari itu banyak tokoh-tokoh Nahdlatul Ulama yang menjadi anggota Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), antara lain KH.A. Wahid Hasyim dan KH. Masykur. Sejarah juga mencatat bahwa KH.A. Wahid Hasyim juga sebagai anggota Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), yang terpilih sebagai salah satu Panitia Sembilan yang merumuskan Piagam Jakarta dan Pancasila. **(2).** *Resolusi Jihad* mempertahankan kemerdekaan Indonesia. Setelah bangsa Indonesia memproklamasikan kemerdekaantya tanggal 17 Agustus 1945, tidak berarti persoalan yang menyangkut kemerdekaan sudah tuntas. Bangsa Indonesia masih menghadapi usaha Belanda kembali ke Indonesia dengan membonceng tentara Sekutu,

Pada waktu itu Panglima Besar Jendral Sudirman dan Bung Tomo orang-orang yang sering datang ke Tebuireng untuk meminta nasehat dan fatwa-fatwa KH. Hasyim Asy'ari. Pada saat genting seperti itu dalam forum para kiai di Surabaya tanggal 22 Oktober 1945 KH. Hasyim Asy'ari mengeluarkan pernyataan yang dikenal dengan "*Resolusi Jihad*"[17] yang redaksinya sebagai berikut :

1. Kemerdekaan Republik Indonesia yang diproklamasikan pada tanggal 17 Agustus 1945 hukumnya wajib dipertahankan.
2. Republik Indonesia sebagai satu-satunya pemerintah wajib dibela dan dipertahankan.
3. Musuh negara Republik Indonesia terutama Belanda yang datang kembali dengan membonceng tentara Sekutu (Inggris) tentulah akan menggunakan kesempatan politik dan militer untuk menjajah kembali Indonesia.
4. Umat Islam Indonesia terutama warga Nahdlatul Ulama wajib mengangkat senjata melawan penjajah Belanda dan kawan-kawannya yang hendak kembali menjajah Indonesia.
5. Kewajiban itu adalah suatu *jihad* yang menjadi kewajiban orang Islam (*fardlu 'ain*) yang berada pada radius 94 km, yaitu jarak yang dimana umat Islam diperkenankan untuk melakukan sembahyang jama' dan qashar. Adapun bagi mereka yang berada di luar radius 94 km tersebut berkewajiban membantu saudara-saudaranya yang berada pada radius 94 km.

(3). Pemberian gelar "pemegang kekuasaan yang sah secara de facto dalam keadaan darurat" (*waliy al-amr al-dhoruri bi al-syaukah*) kepada presiden Soekarno. Gelar ini pada awalnya berasal dari kerisauan para kiai tentang status wali hakim dalam perkawinan. dimana para wali hakim tersebut mendapatkan delegasi dari presiden Soekarno yang ditetapkan tidak melewati pemilihan umum. Latar belakang lainnya adalah mulai muncul rasa ketidakpuasan sebagian kelompok terhadap Soekarno sehingga mereka melakukan pemberontakan dan ingin melengserkan Soekarno dari jabatan kepresidenan. Gelar itu diputuskan di Cipanas Tugu Bogor dalam forum Konperensi

[17] M. Masyhur Amin, op cit. hal 100-101

Alim Ulama se Indonesia atas undangan Menteri Agama KH. Masykur bulan Mei 1954. hasil keputusan tersebut sebagai berikut[18] :

1. Presiden sebagai Kepala Negara serta alat-alat negara lainnya sebagaimana dimaksud dalam UUD 1945 pasal 44, yakni Presiden, Menteri-Menteri, Dewan Presiden, Menteri-Menteri, Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), Mahkamah Agung, Dewan Pengawas Keuangan , mereka adalah *waliy al-amr al-dharuri bi al-syaukah.*

2. Bahwa terhadap para Qodi nikah yang dipilih oleh *ahlu al-halli wa 'aqdi* seperti di Sumatera Barat, maka kepala-kepala Kantor Urusan Agama kabupaten dapat mengesahkan kedudukan para qodi tersebut selaku petugas Nikah, Talak, dan Rujuk (NTR) dan sekaligus melakukan tugas wali hakim.

Dengan demikian, dalam konteks Indonesia kedudukan *Sulthan* dalam terma Fikih Islam dapat dipegang oleh presiden sebagai kepala negara. Mengapa dikatakan sementara *(al-dhoruri)*. Jawabannya adalah karena presiden dan para menteri serta aparat negara lainnya belum memperoleh *baiat* dari rakyat dan belum melalui proses pemilihan umum. Dampak politis dari Konperensi Cipanas tersebut adalah bahwa umat Islam harus konsekuen dan konsisten berada di pihak Republik Indonesia dan haram hukumnya memihak kepada para pemberontak seperti *Darul Islam / Tentara Islam Indonesia* (DI/TII) pimpinan Kartosuwiryo. (4). Keputusan Asas Tunggal Pancasila dan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 adalah bentuk final bagi upaya umat Islam mendirikan negara yang diputuskan dalam Muktamar ke 27 Nahdlatul Ulama di Situbondo tahun 1984. (5). Keputusan tentang "Wawasan

---

[19] Ibid. hal. 105. Diantara ulama yang datang saat itu adalah. KH.Abdurrahman Marabessy, Kilolo, Maluku, KH.Abdurrahman Ambodale, Pare-Pare Sulawesi, KH.Murtadla, Bali, KH. Sholeh Waqi' Sumbawa, KH.Ahmad Siddiq Kandangan, KH>Abdullah Marrisi Samarinda, KH.Basuni Imron Sambas, KH.Daud Rusydi, Palembang, Syaikh Ibrahim Musa, Bukit Tinggi. Syaikh Haji Makmun Bukit Tinggi, KH. Abd.Shamad, Jambi. Syaikh Abdul Halim, Tanjung Pura, Syaikh Mushtafa Husein Tapanuli, KH.Thahir Abdullah. Tanjungbalai, Syaikh Haji Hasan Kruwegkale Aceh, Syaikh Muhammad Wali Labuhan Haji, Aceh, dan KH.Tubagus Ahmad Khatib, Banten. Lihat, Ridwan, *Paradigma Politik NU*, (Yogjakrta, Pustaka Pelajar,2003), hal. 223-224

Kebangsaan" bagi Nahdlatul Ulama yang diputuskan dalam Muktamar ke 29 Nahdlatul Ulama di Tasikmalaya tahun 1994[19]. Keputusan tersebut secara rinci sebagai berikut :

1. Nahdlatul Ulama menyatakan bahwa "*bangsa*" adalah sekelompok orang yang karena berada di wilayah geografis tertentu dan memiliki kesamaan mengikatkan diri dalam satu sistem dan tatanan kehidupan. Pengelompokan tersebut merupakan realitas kehidupan yang diyakini sebagai kebutuhan manusia yang fitri. Dengan demikian, Nahdlatul Ulama memandang nasionalisme tidak bertentangan dengan universalitas Islam. Bahkan nasionalisme bisa menjadi sarana bagi upaya memakmurkan bumi Allah sebagai amanat-Nya dan sejalan dengan budaya yang diniliki oleh bangsa yang ada di wilayah itu.

2. Nahdlatul Ulama sepenuhnya menyadari realitas tentang pluralitas masyarakat Indonesia dan meyakininya sebagai sunnatullah. Pluralitas masyarakat yang menyangkut kemajemukan agama, etnisitas, budaya, dan sebagainya adalah sebuah kenyataan dan rahmat dalam sejarah Islam itu sendiri sejak zaman Rasulullah sampai saat sekarang.

3. Menurut Nahdlatul Ulama bahwa Islam memberikan jaminan dan toleransinya dalam memelihara hubungan bersama dengan meletakkan nilai-nilai universal, seperti prinsip-prinsip keadilan, kebersamaan, dan kejujuran dalam upaya mempertahankan kehidupan bersama, dengan tidak mengingkari adanya perbedaan dalam hal-hal tertentu. Dalam wawasan yang demikianlah Nahdlatul Ulama meletakkan tata hubungan dalam ikatan kebangsaan dan kenegaraan (*ukhuwah watahniyah*). Tata hubungan ini meliputi hal-hal yang bersifat kemasyarakatan (*mu'amalah*), dimana mereka sebagai sesama warga negara memiliki kesamaan derajat dan tanggung jawab untuk mengupayakan kesejahteraan dalam kehidupan bersama.

4. Sikap yang sehat dan harus diterapkan dalam hubungannya dengan *ukhuwah wathaniyah* tersebut adalah : *Pertama*, sikap akomodatif, yaitu kesediaan menampung berbagai kepentingan, pendapat, dan aspirasi dari manapun datangnya. *Kedua*, sikap selektif, yaitu kecerdasan dalam memilih kpentingan yang paling baik (*ashlah*), dan paling memberikan manfaat untuk orang banyak (*anfa'*). *Ketiga*, sikap integratif, dalam arti kesediaan menyelaraskan, menyerasikan dan menyeimbangkan berbagai kepentingan dan aspirasi tersebut secara benar, adil, dan proporsional. *Keempat*, sikap kooperatif, dalam arti kesediaan untuk hidup bersama dan bekerja sama dengan siapapun di dalam kegiatan yang bersifat kemasyarakatan, bukan yang bersifat ritual (*ibadah makhdhah*).

---

[19] Lihat PBNU, *Hasil-Hasil Muktamar ke 29 Nahdlatul Ulama*. (Jakarta, Lajnah Ta'lif wan Nasyr, 1996) hal. 22-23.

5. Dalam kaitan dengan perumusan dasar negara Nahdlatul Ulama memandang bahwa Pancasila adalah konsep bersama yang disepakati oleh seluruh lapisan bangsa sebagai pedoman dalam kehidupan bernegara. Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dan upaya umat Islam Indonesia untuk menjalankan kewajiban agamanya. Karenanya, Nahdaltul Ulama berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila dan pengamalannya yang murni dan konsekuen oleh semua pihak.

Berdsarkan lima rumusan diatas, ternyata Nahdlatul Ulama telah merumuskan "*visi kebangsaan*" yang komprehensip dalam konteks keindonesiaan yang tercermin pada konsep "al-wathaniyah" (*nationality*) dan kewarganegaraan (*citizenship*), yaitu kesamaan derajat bagi semua warga negara (*community of equal citizenship*). Dari rumusan terebut juga bisa dipahami bahwa nasionalisme menurut oraganisasi ini adalah pengakuan atas prinsip keturunan yang mengarah terbentuknya *ethnocultural nationalism* dan dikonstruksi sedemikian rupa sehingga berjalan seimbang dengan konsep *civic nationalism*.

Civic nationalism pada dasarnya dibangun melalui "*kontruk sosial*"[20] para individu warga negara dan diupayakan terbentuknya institusi-institusi publik yang diharapkan mampu menampung aspirasi semua kepentingan warga negara. Karenanya, konsep ini jika benar-benar dilaksanakan secara adil akan mampu mengakomodasi perbedaan etnisitas, agama, bahasa, dan budaya dalam bingkai keindonesiaan. Namun, negara (*state*) harus mampu menjaga netralitasnya dan memposisikan diri tidak lebih kuat

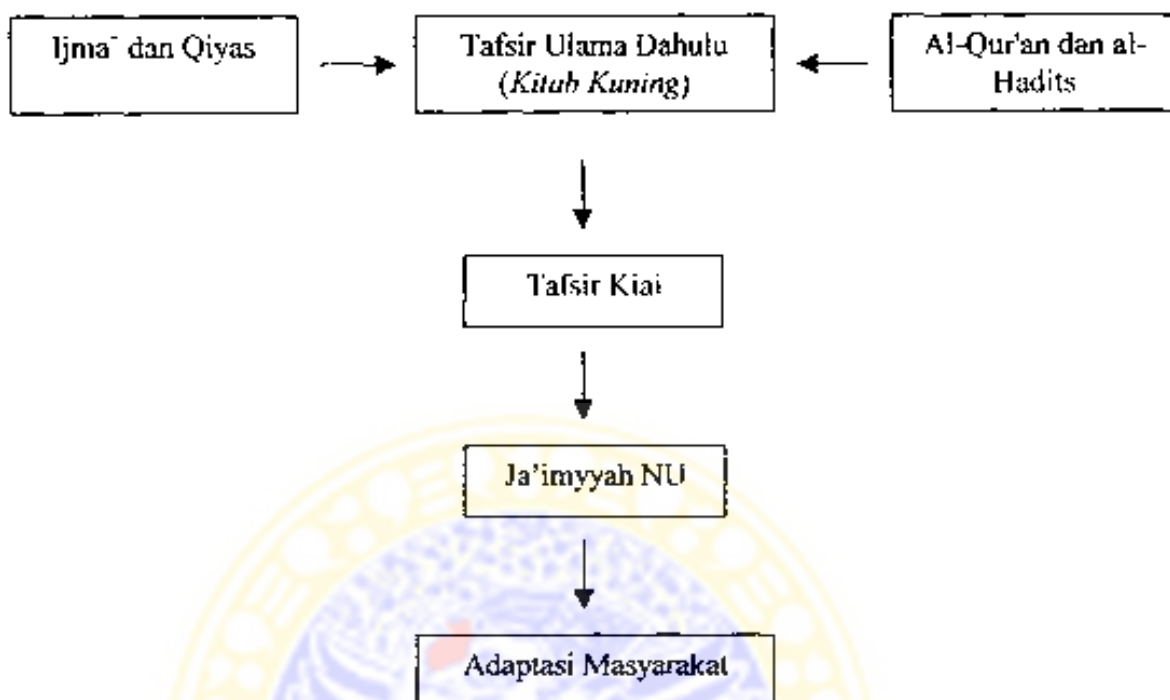
[20] Dalam hal ini bandingkan dengan konsep Anthony Gidden yang menawarkan persyaratan keseimbangan antara negara (*structure*) dan masyarakat (*agency*). Keduanya selalu dalam proses *dialectic of control*. Sebab walaupun negara atau struktur mampu memaksa masyarakat untuk tunduk kepadanya, namun masyarakat selalu mampu menghindar dengan kesadaran hak-hak duniawinya (*citizens rights*). Menurut Gidden kesadaran tersebut bisa berupa gerakan demokratisasi, gerakan buruh, gerakan ekologi, dan gerakan perdamaian. Hanya saja bedanya diantara empat ranah gerakan tersebut Gidden tidak memasukkan faktor agama yang bersifat spiritual, padahal tindakan manusia secara budaya justru berangkat dari keyakinan-keyakinan yang bagi umat beragama justru berasal dari unsur-unsur agama.Lebih lanjut lihat Anthony Gidden, *The Nation-State and Violence, dalam A Contemporary Critique of Historical Materialism*, (Cambridge, Polity Press, 1990).

dari masyarakat (*society*) sehingga kebijakan negara benar-benar didasarkan atas kepentingan semua kelompok yang ada. Lebih dari itu, konsep ini akan mampu menghindarkan negara dari semua mitos yang sering dikreasi dan digunakan oleh kelomok mayoritas untuk menyamarkan (*camouflage*) fakta-fakta sejarah. Implikasi negatif dari penyamaran tersebut adalah banyaknya institusi dan nilai-nilai politik yang dijadikan pedoman bernegara, sebenarnya hanya merefleksikan kepentingan kulturalnya sembari melakukan subordinasi terhadap kelompok minoritas.

Dalam proses eksternalisasi ini, pemikiran dan tindakan politik Nahdlatul Ulama yang serba "*jalan tengah*" tersebut tidak lain adalah hasil proses konstruksi para pemimpinnya dalam merespon perkembangan kebangsaan dan kenegaraan Indonesia. Keputusan-keputusan Nahdlatul Ulama yang moderat tersebut tidak lain karena watak pemahaman dalam kitab kuning didominasi oleh paradigma *non-konpfrontatif, akomodatif*, keselarasan (*al-tawassuth*), dan konsep keseimbangan (*al-tawazun*)[21] dengan dunia sosio-kultural, termasuk didalamnya masalah nation-state. Dan pemahaman seperti itulah yang juga menjadi referensi para kiai yang menjadi subyek dalam penelitian ini untuk menafsirkan tindakan-tindakan politik apa yang seharusnya mereka lakukan. Selanjutnya, proses penyesuaian pemikiran dan tindakan politik para kiai dalam perspektif nasionalisme, dapat digambarkan sebagai berikut:

[21] Konsep ini bermula dari pola Imam al-Syafi'i memutuskan hukum yang tidak ada dalam al-Qur'an. Ia selalu mengseimbangkan antara penggunaan al-Hadits dan rasio (*al-ra'yu*). Lain halnya dengan Imam Abu Hanifah yang menggunakan rasio sampai 75 persen dan al-hadits hanya 25 persen. Lebih lanjut, lihat Lahmudin Nasution, *Pembaharuan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafi'i*, (Jakarta, Remaja Rosda Karya, 2001), hal. 22

Skema : 4.1

Proses Ekternalisasi

4.8.2. Obyektivasi

Obyektivasi adalah proses meletakkan suatu fenomena berada di luar diri manusia, sehingga seakan-akan sebagai sesuatu yang obyektif. Proses *obyektivasi* ini terjadi ketika telah menjadi proses penarikan fenomena keluar dari individu. Sebagai proses interaksi diri dengan dunia sosio kultural, maka obyektivasi merupakan proses penyadaran akan posisi diri di tengah interaksinya dengan dunia sosialnya. Dalam obyektivasi ini seakan-akan terdapat dua realitas, yaitu realitas diri yang subyektif dan realitas lainnya yang berada di luar diri yang obyektif.

Yang terpenting di dalam proses interaksi diri dengan dunia sosio kultural adalah penyadaran diri. Orang menyadari bahwa dirinya berada di dalam proses interaksi dengan

orang lain Sehingga proses penyesuaian dengan teks-teks suci maupun teks-teks kehidupan menjadi sangat mengedepan. Penyesuaian diri dengan dunia teks-teks saja akan menghasilkan pemikiran dan tindakan keagamaan yang cenderung "*radikal*". Akan tetapi dengan melengkapinya melalui pembacaan terhadap teks-teks dunia sosial, maka akan menghasilkan "*kreatifitas sosial*" yang sebenarnya sangat dibutuhkan di dalam kehidupan ini, termasuk kehidupan berbangsa dan bernegara dengan segala dinamikanya. Karenanya, dua realitas yang sudah disebut diatas membentuk jaringan interaksi intersubyektifitas melalui proses pelembagaan atau institusionalisasi. Proses obyektivasi dalam kaitan konstruksi sosial kiai atas nasionalisme pasca Orde Baru dapat digambarkan sebagai berikut :

Pertama, para kiai, dunia pesantren, dan situasi kebangsaan-kenegaraan adalah entitas yang berbeda. Dari perspektif para kiai, negara dan aparatnya adalah entitas yang berhadapan dengannya dalam proses obyektivasi ini. Negara dan para pemegang kekuasaan pemerintah adalah dunia sosial sebagai suatu realitas. Dialog intersubyektifitas antara para kiai dengan realitas yang berada di luar dirinya sangat memungkinkan terjadinya "*makna-makna baru*" dalam memahami perkembangan yang menimpa rasa kebangsaan. Makna-makna baru tersebut sebagai hasil dari proses dialog yang terjadi antara dua realitas yang berakhir dengan "*integrasi makna-makna*" yang sebelumnya dianggap sebagai institusi yang sedang berhadap-hadapan.

Lebih lanjut, perilaku para kiai yang sesuai dengan tradisi pesantren dan di luarnya dianggap sebagai lembaga yang berlainan dengan tuntutan subyek. Namun, sering tidak disadari bahwa tindakan seseorang yang sesuai atau tidak sesuai dengan dunia luar dari para kiai adalah buatan manusia yang berproses "*menjadi*" melalui

tahapan konstruksi sosial ini. Dunia sosial pesantren atau dunia sosial di luar pesantren seringkali tidak disadari bahwa sebagai suatu realitas ia akan selalu berusaha memenangkan proses dialog tersebut antara dirinya dengan para kiai.

Disamping itu, bisa juga terdapat dialog antara realitas diri dan yang di luar diri tersebut terjadi antara para kiai dengan paham *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang menjadi acuan mereka. Misalnya terjadi dialog antara pemahaman terhadapnya yang bersifat tekstual dan mereka yang memilih corak kontekstual. Proses perebutan wacana pemahaman keagamaan tersebut biasanya diselseikan para kiai melalui forum *Bahtsu al-Masail*. Jika memang ada kesepakatan bulat atau masih terjadi perbedaan pandangan tentang suatu permasalahan, maka masing-masing pihak akan tetap saling menghargai. Proses intersubyektifitas itulah yang selalu dialami individu subyek dalam rangka merespon semua persoalan kehidupan kebangsaan-kenegaraan.

Kedua. Pelembagaan atau institusionalisasi, yaitu proses untuk membangun kesadaran menjadi tindakan. Dalam proses institusionalisasi ini, nilai-nilai yang menjadi pedoman di dalam meakukan penafsiran terhadap tindakan telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan sehingga apa yang disadari adalah apa yang dilakukan. Pada tahap ini para kiai yang melakukan suatu tindakan tertentu tidak hanya berdasarkan ikut-ikutan belaka, tetapi mereka memahami betul tujuan tindakan tersebut baginya melalui proses pemaknaan (*meaning construction*). Mereka melakukannya karena sudah memahami benar manfaat apa yang akan diperoleh baginya dari tindakan tersebut.

Ketiga. Pembiasaan atau habitualisasi, yaitu proses ketika tindakan rasional bertujuan tersebut telah menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari. Dalam tahapan ini tidak perlu lagi berbagai penafsiran terhadap sebuah tindakan, karena tindakan tersebut

sudah menjadi bagian dari sitem kognitif dan evaluatifnya. Peta kesadaran telah menerima dan sistem evaluasi yang berasal dari sistem nilai telah menjadi bagian di dalam seluruh mekanisme kehidupannya. Dengan demikian, ketika suatu tindakan telah menjadi sesuatu yang habitual, maka ia telah menjadi tindakan yang mekanis, yang mesti dilakukan begitu saja.

Nasionalisme sebagai bagian dari tindakan politik ternyata sesuatu yang obyektif. Melalui proses obyektivasi ini nasionalisme adalah sesuatu yang berada di luar diri para kiai. Namun setelah terjadi dialog diantara mereka dengan situasi kebangsaan yang sedang dilanda semangat etnis dan kelompok serta maraknya fundamentalisme agama, maka nampak jelas terjadi perbedaan-perbedaan pemahaman diantara mereka tentang nasionalisme pasca Orde Baru.

Dalam konteks ini, secara mayoritas mereka berpendapat bahwa NKRI yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 adalah bentuk final. Lebih lanjut, ditemukan data bahwa seorang dari mereka, yaitu Syarief Djamhari cenderung berpandangan fundamentalis; sedangkan seorang lagi, yaitu Misbah Abrar berpandangan pragmatis. Dalam hal ini, pada awalnya Misbah Abrar berpandangan moderat terhadap NKRI, namun setelah mengenyam pendidikan model Timur Tengah yang transmisi keuilmuannya cenderung eksklusif, maka pandangannya berubah mendekati pandangan fundamentalis. Setelah ia menjadi anggota pengurus Nahdlatul Ulama dan berinteraksi secara intensif dengan pandangan dasar organisasi yang berwatak moderat, maka ia berubah lagi secara cukup signifikan, yaitu menjadi sosok pribadi yang berpandangan sangat moderat terhadap eksistensi NKRI.

Model-model pemahaman tentang nasionalisme tersebut pada hakikatnya sebuah kesadaran individual yang pada gilirannya menjadi tindakan yang nyata dimana mereka setiap hari dan malam berkeliling ke berbagai daerah untuk menjelaskan pandangannya kepada masyarakat. Dengan berlalunya waktu, akhirnya tindakan tersebut menjadi suatu kebiasaan dalam *daily life* nya melalui proses pembiasaan.

Dalam kasus GAM dan separatisme Papua - misalnya - para kiai yang moderat bersepakat bahwa tindakan tersebut bisa digolongkan memberontak (*bughat*) terhadap pemerintah yang sah, dan hukumya wajib diperangi. Dalam perspektif ini menjadi jelas mengapa mayoritas kiai tidak sependapat dengan upaya keharusan formalisasi syari'at Islam menjadi hukum negara (*taqnin al-syari'ah*), sebagaimana diperjuangkan oleh sebagian kecil umat Islam. Hal itu bukan berarti mereka tidak melakukan penerapan syari'at Islam (*tathbiq al-syari'ah*) dalam NKRI. Hanya saja mereka membedakan antara konsep *taqnin* dan *tahbiq*, sehingga yang mereka lakukan adalah upaya menerapkan syari'at Islam "*ditengah-tengah kehidupan masyarakat*", di dalam wadah NKRI. Jadi yang paling penting bagi mereka adalah elaborasi prinsip-prinsip syari'at Islam yang universal dalam proses legislasi, bukannya syari'at Islam dalam bentuknya yang formal menjadi hukum negara.

Sementara itu, mereka juga berpendapat bahwa tidak ada konsep kenegaraan yang baku dalam ajaran Islam. Sebab dalam al-Qur'an tidak ditemukan kosa-kata *baldah* atau *daulah* dalam pengertian politik, disamping tidak ada petunjuk baku tentang suksesi yang berkaitan dengan pemerintahan. Disinilah, mereka memahami bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 adalah sesuatu yang obyektif.

Selanjutnya, perlu dikemukakan bahwa nasionalisme yang maknanya senada dengan kosa-kata *al-syu'ubiyah* (kederajatan) *al-ummah* (unsur pluralitas), *al-wathaniyah* (cinta tanah air), dan *al-qaumiyah* (rasa persaudaraan), memang sesuatu yang *shared* sehingga memerlukan institusionalisasi dan habitualisasi secara terus menerus. Dalam perspektif inilah dikenal *ukhuwah Islamiyah* (persaudaraan sesama muslim), *ukhuwah diniyah* (persaudaraan sesama umat beragama), *ukhuwah wathaniyah* (persaudaraan sesama warga negara Indonesia), dan *ukhuwah basyariyah*[22] (persaudaraan sesama manusia di seluruh dunia). Dengan demikian, melalui proses tahapan itu akan diketahui tinggi rendahnya tingkatan nasioanalisme seseorang. Inilah yang di dalam konsep dialektika Berger disebut sebagai proses obyektivasi.

Dalam perspektif ini kiai yang cenderung fundamentalis terhadap NKRI, mereka juga bertindak yang sama, yaitu menjelaskan pandangannya kepada para pengikutnya bahwa ajaran Islam bersifat universal. Karena itu dalam pandangannya nasionalisme itu bersifat lokal dan pada dasarnya bertentangan dengan ajaran Islam yang tidak boleh dibatasi oleh konsep negara-bangsa.

Melalui forum *Bahtsu al-Masail* yang selalu mereka selenggarakan secara berkala, terjadilah kesepakatan atau kristalisasi diantara mereka bahwa NKRI yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 adalah suatu realitas yang obyektif. Namun, nampak jelas kesepakatan tersebut terjadi variasi, yaitu ada yang menganggap NKRI adalah bentuk final dari upaya umat Islam mendirikan negara, dan ada pula yang

[22] Dalam istilah Bellah *tri ukhuwah* terebut disebut *civil religion*, yang berarti memposisikan agama menjadi faktor yang dominan dalam proses integrasi suatu bangsa. Ia mampu menjadi perekat (*sentrum*), dan pemersatu (*integrator*) bahkan wadah bagi perdamaian (*treuga dei*) di suatu negara. Hal itu menindikasikan bahwa tampilan agama di wilayah publik hanya sebatas semangatnya, bukan pada bentuk-bentuk formalnya. Lihat Robert N. Bellah, *Beyond Believe*, (Terj.) Rudi Hariansyah Alam, (Jakarta, Paramadina, 2000)

menganggapnya belum final. Dengan demikian, pemahaman mereka tentang nasionalisme yang sedang dilawan oleh etno-nasionalisme, primordialisme agama, dan komunalisme, serta globalisasi saat ini menjadi sesuatu yang obyektif. Proses obyektivasi dalam konteks konstruksi sosial tersebut digambarkan sebagai berikut :

Skema : 4.2.

Proses Obyektivasi

Ijma dan Qiyas → Tafsir Ulama Dahulu (*Kitab Kuning*) ← Al-Qur'an dan al-Hadits

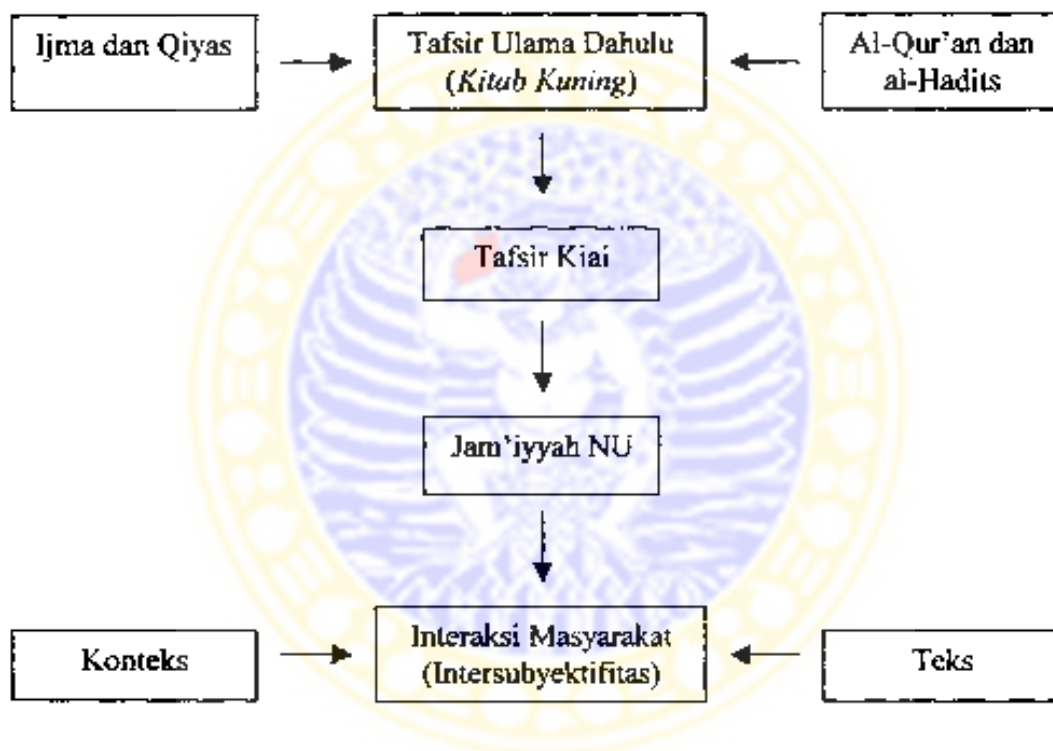
↓

Tafsir Kiai

↓

Jam'iyyah NU

↓

Konteks → Interaksi Masyarakat (Intersubyektifitas) ← Teks

4.8.3. Internalisasi

Internalisasi adalah proses penarikan kembali dunia sosial yang berada di luar diri manusia ke dalam diri manusia. Dunia sosial yang terobyektivasi tersebut ditarik lagi ke dalam diri manusia. Sebagai proses identifikasi diri, internalisasi merupakan momen untuk menegaskan dan menempatkan dirinya di tengah kehidupan sosial,

sehingga menghasilkan berbagai tipologi dan penggolongan sosial yang didasari oleh basis pemahaman, kesadaran dan identifikasi diri.

Hal penting di dalam proses identifikasi diri adalah sosialisasi yang bisa dilakukan melalui dua jalur, jalur sosialisasi primer dan sekunder. Yang termasuk jalur sosialisasi primer adalah keluarga, sedangkan yang termasuk sosialisasi sekunder adalah organisasi. Di dalam sebuah keluarga yang didominasi oleh model tafsir keagamaan yang "*normatif-skripturalistik*", maka akan menghasilkan pemahaman dan tindakan agama yang sesuai dengan tafsir pemahaman agamanya tersebut. Di dalam keluarga yang di dominasi oleh pemahaman keagamaan yang "*kontekstual*" maka akan menghasilkan transformasi agama sebagaimana yang disosialisasikan keluarganya. Demikian pula di dalam keluarga yang didominasi oleh tafsir keagamaan yang bercorak tradisionalis, modernis, fundamentalis, revivalis, substansialis, dan sebagainya.

Komunitas keagamaan seperti institusi pesantren tradisional dan Nahdlatul Ulama adalah wadah untuk sosialisasi yang efektif bagi corak keagamaan yang merespon posisitif terhadap finalnya NKRI sebagai bentuk negara bagi umat Islam Indonesia. Orang-orang pesantren akan dengan mudah diidentifikasi berdasarkan atas apa yang dilakukan di dalam interaksinya dengan dunia sekelilingnya.

Namun, dalam kajian ini ditemukan realitas pemahaman yang bervariasi terhadap 9 (sembilan) kiai yang menjadi subyek penelitian. Walaupun mereka berasal dari kultur pesantren dan Nahdlatul Ulama, namun ternyata mereka bisa diklasifikasikan menjadi 3 (tiga) tipologi, yaitu (1). Mereka yang tergolong moderat dan positif terhadap NKRI, (2). Mereka yang memandang bahwa NKRI adalah

bentuk sementara dari upaya umat Islam mendirikan negara, dan (3). Mereka yang bisa digolongkan berubah-ubah pandangannya terhadap NKRI.

Nasionalisme adalah persoalan identitas diri dan merupakan bagian dari unsur pokok negara-bangsa. Seseorang yang memiliki rasa cinta terhadap bangsa adalah orang yang di dalam dirinya mengalir darah nasionalisme. Ia akan bekerja secara reflektif ketika perasaan sebagai bagian dari negara-bangsa tersebut dilecehkan orang lain. Ia akan berusaha sekuat tenaga untuk mengokohkan kembali nasionalisme Indonesia yang rentan terhadap etnonasionalisme pasca jatuhnya rezim Orde Baru.

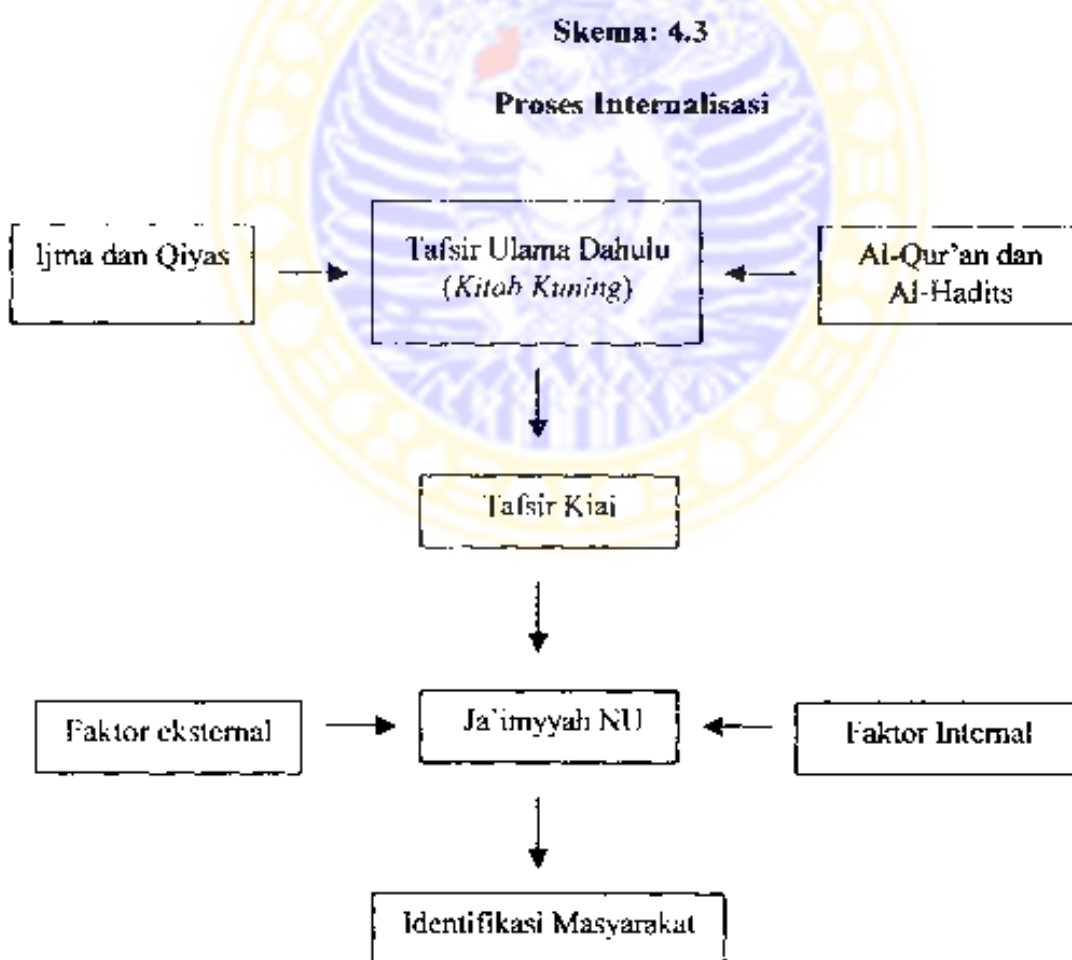
Dalam konteks ini, umumnya para kiai mendapatkan justifikasi rasa nasionalisme dari kosa-kata *a'syu'ubiyah, al-wathaniyah, al-qaumiyah, al-musawah,* dan *al-ummah*, serta *mitsaq Madinah.* Demikian pula keyakinan bahwa NKRI adalah bentuk final, GAM adalah pemberontak (*bughat)*, Pancasila tidak bertentangan dengan Islam, Indonesia adalah bukan *dar-Islam* dan bukan pula negara perang (*dar-harb)*, tetapi negara damai (*dar al-shulh)*, dan formalisasi Syari'at Islam (*taqnin al-syari'ah*) dalam negara tidak perlu, tetapi yang penting adalah pelaksanaan syari'at Islam dalam masyarakat (*tathbiq al-syari'ah*). Bagi kiai moderat, semua terminologi tersebut sudah merupakan sesuatu yang obyektif kemudian ditarik ke dalam dirinya melalui proses identifikasi diri.

Ketika Indonesia sebagai *nation state* dianggap sebagai bangsa yang rendah, maka harga diri para kiai sebagai sebagai bagian dari negara-bangsa tersebut akan merasa tercemar. Ketika lagu Indonesia Raya dinyanyikan di luar negeri, maka akan muncul dalam diri mereka perasaan memiliki (*sense of belonging*) lagu kebangsaan itu. Perasaan sebagai bagian dari bangsa Indonesia itulah yang disebut sebagai proses

identifikasi diri di tengah pergaulan dunia sosial. Dengan kata lain internalisasi adalah kekhasan identitas diri ketika terjadi relasi eksternal menuju pemaknaan subyek ditengah dunia obyektif setelah melalui interpretasi dalam konteks jaringan kehidupan yang kompleks.

Dengan demikian, melalui proses eksternalisasi dan obyektivasi tersebut paham nasionalisme dikonversi menjadi pemahaman yang bersifat internal, baik oleh para kiai maupun umat yang menjadi pengikutnya, bahkan oleh masyarakat Indonesia secara lebih umum. Proses identifikasi diri dengan dunia sosial tersebut digambarkan sebagai berikut :

Skema: 4.3

Proses Internalisasi

4.9. Tipologi Kiai Dalam Mengkonstruksi Nasionalisme

Berdasarkan bagan dialektika sebagaimana tersebut di atas, dapat dipahami bahwa nasionalisme merupakan bagian tak terpisahkan dari proses penyesuaian. interaksi dan identifikasi diri dengan dunia sosio-kultural. Artinya bahwa nasionalisme adalah proses dialektika antara dunia sosio kultural dengan diri individu. Sebagai dialektika, maka ada proses penarikan keluar dan ke dalam. Rasa nasionalisme adalah barang sesuatu yang berada di luar, namun demikian juga menjadi barang sesuatu yang berada di dalam diri seseorang.

Proses konstruksi nasionalisme. yang dimulai dari mendefinisikan nasionalisme, sikap-sikap terhadap nasionalisme dan tindakan nasionalisme, memang bisa bermakna variatif. Variasi makna nasionalisme tersebut tentunya terkait dengan barbagai hal, seperti latar belakang pendidikan, wawasan keagamaan, pelembagaan tradisi dan pengalaman-pengalaman di dalam mengarungi kehidupan. Ada sejumlah faktor yang terlibat di dalam proses kontruksi tersebut, yaitu faktor internal dan eksternal yang di dalam konsepsi Weber disebut sebagai *in order to motives*, dan di dalam konsep Schulzt disebut *because of motives*. Selain itu, di dalam khazanah Ilmu Sosial juga terdapat konsep *pragmatic motives* dari Berger.

Motif tujuan (*in order to motives*) yang mendasari tindakan tersebut dapat diungkapkan sebagai berikut: (1) motive *idealisme*, yaitu nasionalisme diperlukan individu sebagai kerangka dasar bagi kesamaan gagasan, wawasan, sentimen dan pikiran mengenai pentingnya kesatuan dan persatuan Indonesia sebagai negara-bangsa (*nation-state*). dan bukannya negara-agama (*nation-religion*). Kesamaan pandangan dalam merespon persoalan negara-bangsa, seperti kasus GAM, Papua

Merdeka, konflik Dayak-Madura di Kalimantan, konflik Poso di Sulawesi dan sebagainya diperlukan tidak hanya untuk menjaga persatuan dan kesatuan bangsa, akan tetapi juga untuk membangun kesadaran bersama bahwa sesungguhnya masyarakat Indonesia adalah satu kesatuan solidaritas, meskipun memiliki etnisitas, lokalitas dan geografis yang berbeda-beda. (2) motif *praktis*, yaitu nasionalisme diperlukan sebagai instrumen untuk mengaktualisasikan kesadaran-kesadaran akan pentingnya kesatuan dan persatuan bangsa dalam rangka membangun masyarakat yang adil dan sejahtera. Pembangunan masyarakat tidak akan ada artinya jika masyarakat berada dalam situasi tidak stabil dan konflik berkepanjangan. Oleh karena itu, prasyarat untuk membangun masyarakat dengan tujuan terciptanya keadilan, kesederajatan, kebersamaan, dan kesejahteraan adalah terbentuknya kesadaran nasionalisme yang *shared* di antara warga negara-bangsa.

Motif penyebab (*because of motives*) yang menyebabkan seseorang mengkonstruksi nasionalisme dapat ditelusuri dari hal-hal sebagai berikut: (1) *Motif ideal*, bahwa kesadaran tentang nasionalisme menjadi penyebab kelanggengan seperasaan, senasib, keterikatan, dan seperjuangan di dalam membela, mempertahankan serta membina kehidupan berbangsa dan bernegara. Tanpa nasionalisme maka tidak akan ada masyarakat negara-bangsa (*nation state*). Nasionalisme, dengan demikian menjadi penyebab bagi adanya kesadaran masyarakat sebagai warga negara-bangsa, yang para kiai mendapatkan rujukan dari kosa-kata *al-Syu'ubiyah*, *al-Wathaniyah*, *al-Qaumiyah*, dan *al-Ummah* (2). *Motif praktis*, nasionalisme menjadi penyebab adanya tindakan untuk membangun

masyarakat sebagai sarana untuk mewujudkan kesederajatan, keadilan, kemerdekaan, dan pemerataan kesejahteraan yang berlaku semua pihak.

Motif kepentingan (*fragmatic motives*) adalah faktor yang mengarahkan tindakan manusia berdasar atas kepentingan yang dianggap mendasar dan *urgen*. Seseorang melakukan sebuah tindakan karena memang ada kepentingan tertentu dibalik tindakan tersebut. Dalam hal ini, ada dua motif, yaitu: (1) *motif ideal*, persoalan yang penting di dalam nasionalisme adalah "*humanisme*", artinya bahwa dewasa ini untuk menjadi nasionalis sejati tidak cukup dengan tujuan membela negara dari intervensi dan invasi negara lain, mempertahankan negara dari serangan negara lain, tetapi yang paling pokok adalah menciptakan kesejahteraan dan keadilan. Lebih dari itu *nation* dalam konteks ini, tidak sekedar penanaman semangat persatuan, menyebarkan gagasan tolerasnsi, mencangkok wacana pluralisme, atau sebatas memperkenalkan teologi inklusif. (2). *Motif praktis*, yaitu dorongan untuk memenuhi kepentingan individu maupun kelompok. Setiap individu yang melakukan tindakan, maka pertama kali yang dipikirkan adalah kepentingan siapa yang akan dipenuhi dan seberapa banyak kepentingan itu memberikan makna positif bagi dirinya. Di dalam memandang nasionalisme adalah apakah nasionalisme itu bermanfaat secara nyata atau tidak bagi dirinya, sehingga penafsiran atau definisi tentang nasionalisme juga terkait dan didasarkan atas pemahamannya tentang kepentingan-kepentingan tersebut.

Berdasarkan atas ketiga motif tersebut dapatlah dirumuskan beberapa indikator yang mendasari munculnya tipologi pandangan para kiai yang menjadi subyek dalam penelitian ini, yaitu: *Kiai Fundamentalis*, *Kiai Moderat*, dan *Kiai Pragmatis*.

4.9.1. Kontruksi Nasionalisme Menurut Kiai Fundamentalis

Terma "*fundamentalis*" di dalam konteks ini janganlah dipahami menurut perspektif dunia Barat, akan tetapi hendaknya dibaca dari perspektif orang dunia pesantren sendiri, yaitu "*idealistik*" (*al-muhafadhoh*). Dalam pandangan Barat, bahwa fundamentalisme adalah pandangan yang menyatakan bahwa Islam harus diterapkan sebagaimana aslinya, sesuai dengan teks aslinya, tanpa mengenal konteks di mana ajaran Islam itu dipahami dalam dijalankan. Dan, yang lebih penting kosa-kata "fundamentalis" di sini bukan dalam pengertian melakukan tindakan yang radikal-anarkhis. Di dalam terminologi fundamentalisme para kiai, maka Islam yang dijalankan hendaknya tetap berada di dalam bingkai ajaran *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah*, baik secara teologis, etika maupun syariah, hanya saja ajaran itu hendaknya dilakukan secara konsekuen sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi Muhammad. Mereka cenderung kritis terhadap tradisi-tradisi lokal dalam konteks Islam sebagai pedoman berkebudayaan. Namun, mereka tetap beranggapan bahwa Islam adalah ajaran yang mencakup semua persoalan (*kaffah*) baik yang duniawi maupun ukhrawi (*umur al-dunya wa al-din*).

Corak pemahaman kiai yang digolongkan "nasionalisme fundamentalis" dicirikan dengan hal-hal berikut: (1) Meskipun mereka tetap mendasarkan pada teologi *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah*, akan tetapi pandangan politiknya lebih dekat kepada pemikiran politik yang bercorak *integrated* atau kemenyatuan antara Islam dan negara. Dalam pandangan mereka negara tidak sekedar representasi agama, tetapi presentasi dari agama, sebab kedaulatan tertinggi tidak berada pada manusia tetapi berada di "tangan Tuhan" (*divine sovereignty*). Bagi mereka ajaran Islam

bersifat universal, sehingga mereka cenderung ke arah formalisasi syari'at Islam (*taqnin al-syari'ah*) dalam bernegara. Hal itu dapat dipahami, karena mereka lulusan pendidikan Timur Tengah, khususnya Arab Saudi yang transmisi keilmuannya adalah cenderung bercorak eksklusif-fundamental. Paradigma pemikiran lembaga-lembaga pendidikan di Arab Saudi adalah penyebaran pemikiran "*Wahabi*" yang memang intinya adalah penanaman paham keagamaan yang bercorak *purifikasi* Islam dan cenderung eksklusif. (2). Pemikiran nasionalisme fundamental adalah merespon konsepsi negara Islam (*dar al-Islam*) dan Pan-Islamisme, sebab bagi mereka negara dididirikan harus atas dasar agama, bukan atas dasar pluralitas. Pemikiran seperti ini adalah dampak lanjutan dari corak pemikiran Islam eksklusif, yang beranggapan bahwa Islam adalah ajaran yang sangat komplek yang semua persoalan kemanusiaan sudah ada di dalamnya. Islam itu agama yang universal, melingkupi semuanya. Tak ada satupun persoalan kemanusiaan yang tidak ada petunjuknya di dalamnya. (2). Oleh sebab itu, mereka memposisikan Islam sebagai tandingan dari konsep *nation state*, bahkan cenderung mengkategorikan "*nation-state*" bertentangan dengan ajaran Islam yang diyakini bersifat komprehensif (*al-syumuliyah)* yaitu mencakup semua persoalan manusia. Bagi mereka NKRI yang berdasarkan Pancasila bersifat belum final, sebab pada saatnya ketika formalisasi syari'at sudah berhasil maka NKRI dikonversi menjadi negara Islam (*Theocratic-state*), dan berujung berdirinya Pan-Islamisme (3). Ciri lainnya adalah sangat mempedomani teks sebagai sesuatu yang tidak dapat ditafsirkan dengan menggunakan logika manusia semata. Teks suci pada dasarnya tidak menuntut campur tangan manusia untuk secara sembarangan menafsirkannya. Kaidah-kaidah

penafsiran haruslah dijaga secara ketat, dan logika hanya menjadi instrumen belaka. Mereka kebanyakan menolak cara berpikir kelompok *Liberal* yang lebih banyak menggunakan logika di dalam menafsirkan teks-teks Islam. Dalam percaturan politik, mereka lebih condong kepada Islam formal, yaitu Islam yang tidak hanya substansi tetapi juga formalnya. (4). Akan tetapi sebagai individu yang secara kultural dan struktural berada di dalam tradisi Nahdlatul Ulama yang begitu dominan dan hegemonik, maka mereka tetap berada di dalam pandangan mainstream bahwa konteks lokal juga menjadi penentu bisa atau tidaknya gagasan universalisme Islam itu diwujudkan. Artinya bahwa konteks sosial, politik budaya menjadi faktor penting dan dominan untuk mengaplikasikan atau tidaknya gagasan Islam universal tersebut. Mereka ini, sebagai orang pesantren dan orang Nahdlatul Ulama sebenarnya tetap menghargai tradisi lokal sebagai sesuatu yang tak terelakkan sebagaimana kaidah Ushul al-Fiqh "Hukum itu tergantung ada atau tidak adanya sebab" (*al-hukmu yaduru ma'a al-illah wujudan wa 'adaman*). Faktor lokalitas adalah salah satu hal yang bisa dikategorikan sebagai sebab (*'illah*), sebagaimana sebuah kaidah hukum "Tradisi bisa menjadi sumber hukum". Diantara sembilan kiai yang menjadi subyek penelitian yang bisa dikatagorikan dalam tipologi ini adalah Syarief Djamhari.

Dari sejumlah konsep temuan sebagaimana diuraikan diatas. maka dapat dikemukakan sebuah proposisi sebagai berikut :

" *Konstruksi nasionalisme kiai bercorak fundamentalis jika faktor pendidikan Timur Tengah. paham universalisme Islam.formaslisasi Islam.model penafsiran yang tekstual - normatif - skripturalistik, dan konteks sosial memungkinkan terjadinya pandangan tersebut*".

Tabel : 4.1

Ciri-Ciri Kiai Fundamentalis

No	Ciri-Ciri Umum	Ciri-Ciri Khusus
01	Pendidikan	• Lulusan Universitas di Timur Tengah • Transmisi keilmuan bercorak eksklusif
02	Pemikiran politik	• Cenderung ke arah Islam formal • Ajaran Islam universal • Islam adalah ideologi • Hubungan antara agama dan negara integrated • *Theocratic-state* (negara-agama) • Negara terbentuk atas dasar iman • Negara Pancasila bentuk yang belum final • Islam sebagai tandingan konsep *nation-state* • Sepakat dengan *Pan-Islamisme* • *Taqnin al-syari'ah* (penerapan syari'at dalam negara) • *Negative thinking* terhadap negara • Cenderung idealistik-subyektif • Islamisasi negara • Theo demokratis • Cenderung konservatif • Penerapan agama maksimalis • Kurang merespon terhadap pemikiran modern • Anti pemikiran Barat yang liberal • Pemahaman agama ekstrinsik
03	Model penafsiran	• Cenderung tekstual-skripturalistik • Normatif

		• Agak tertutup • Parsial • Anti liberalisme • Rigid • Idealistik • Doktriner • Kurang toleran
04	Ideologi	• *Ahlu al-Sunnah Wa al-Jamaah*
05	Sumber-sumber pemikiran	• Kitab kuning

4.9.2 Konstruksi Nasionalisme Menurut Kiai Moderat

Moderasi adalah arus utama dalam pemikiran para kiai. Jalan tengah (*tawasuth)* dan keseimbangan (*tawazun*) merupakan pandangan dasar mereka dalam menghadapi semua persoalan yang dihadapi oleh umatnya. Dalam bidang politik, pandangan moderasi itu sangat kentara karena secara historis mereka selalu mengikuti pandangan politik Nahdlatul Ulama yang sudah teruji dan kenyataannya dapat menjadi pilar utama dalam mehami hubungan antara Islam dengan negara yang bercorak saling membutuhkan (*komplementer*). Pada masa Orde Lama melalui gagasan moderasi Islam tersebut, para kiai Nahdlatul Ulama dapat merangkul pemerintah, sehingga dominasi Partai komunis Indonesia di dalam percaturan peta perpolitikan nasional bisa sedikit direngkuh. Di masa Orde Baru, melalui gagasan moderasi juga dapat ditumbuhkan hubungan Islam dan negara yang bercorak "simbiosis-mutualisme". Hubungan *antagonistis* antara pemerintah dan Islam dalam masa-masa awal Orde Baru dapat diredam melalui penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi organisasi keagamaan.

Konstruksi nasionalisme kiai yang bercorak moderat dapat dirumuskan melalui beberapa indikator sebagai berikut : (1). Relasi antara agama dan negara bersifat *simbiotik*, yaitu relasi yang bersifat timbal balik dan saling membutuhkan. Dalam hal ini agama membutuhkan negara karena dengan negara agama akan berkembang secara lebih baik. Sebaliknya negara memerlukan agama, sebab dengan agama negara akan berkembang dalam bimbingan etika dan moral-spiritual agama sebagaimana pandangan al-Ghazali dan al-Mawardi. Dalam pandangan mereka negara dibangun tidak harus atas dasar "*akidah agama*", tetapi atas dasar pluralitas yang menjamin keederajatan. Mereka yang berpikir nasionalisme moderat ini adalah berlatar belakang pendidikan pesantren-pesantren di jawa Timur dan Jawa Tengah yang kekentalan ke-NU-annya sangat tinggi. Pesantren-pesantren besar di Jombang, seperti Tebuireng, Darul Ulum, Bahrul Ulum, Pesantren Lirboyo dan Ploso Kediri, Pesantren Genggong dan Paiton Probolinggo, Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo, Pesantren Langitan Tuban, dan sebagainya adalah pesantren-pesantren yang banyak menghasilkan tokoh- tokoh Nahdlatul Ulama yang pemikirannya bercorak Nasionalisme-Moderat. Di dalam pesantren ini, teks Islam dipahami dari perspektif substansi ajaran agama, (*maqasid a-syar'i*), sehingga persoalan keumatan, termasuk nasionalisme juga dipahami dalam kerangka konteksnya. Teks Islam tidak dipahami secara leterlek – apa adanya – akan tetapi dipahami dari perspektif lokus dan konteksnya. Meskipun demikian tidak berarti bahwa mereka secara liberal menafsirkan teks Islam. Yang penting bahwa setiap permasalahan umat dapat ditemukan rujukan *problem solvingnya* di dalam teks-teks Islam meskipun hanya relevansinya saja. Sebagai contoh tentang dikotomi jenis negara dalam kitab klasik-kuning, yaitu negara

Islam (*dar al-Islam*) dan negara kafir (*dar al-Harb*). Mereka memahami terma *dar al-Islam* dan *dar al-harb* bukan berdasarkan wilayah geografis dan konteks kekuasaan, melainkan berdasarkan indikator kualitatif, yaitu keadilan, keselamatan, dan kemerdekaan beragama bagi umat Islam. Dalam konsep demikian yang mereka utamakan adalah kondisi kualitatif dalam arti wujudnya tatanan politik yang berkeadilan (*al-adalah*), kemerdekaan beragama (*al-hurriyah*), damai (*al-salamah*), demokratis (*al-syura*), walaupun negara itu bersifat pluralis seperti Indonesia. Jadi secara implisit – dalam konteks ini – para kiai moderat menolak kategori "*negeri muslim*" dan "*negeri kafir*". (2). Islam memang diturunkan di Makkah dengan budaya Arab ketika itu, sehingga Islam juga bernuansa Arab. Oleh karena itu, teks Islam juga sangat dipengaruhi oleh budaya lokal Arab tersebut. Itulah sebabnya di dalam memberikan pemecahan-pemecahan terhadap permasalahan umat Nabi juga terkadang merujuk kepada tradisi Arab yang kuat ketika itu. Karena itu, Islam di tempat lain juga bisa saja berakulturasi dengan tradisi dan budaya lokal, selama itu bukan dalam konteks akidah. Islam sebagai pedoman manusia memang lengkap tetapi masih bersifat global (*mujmal*), dan sesungguhnya meniscayakan masuknya tafir-tafsir lokal atas persoalan keumatan setempat. Dalam konteks politik, Islam memang menyediakan prinsip-prinsip pokok politik, namun bukannya institusi dan ideologi politik (3). Sebagai akibatnya, maka Islam bisa bercorak lokalitas yaitu Islam yang bersentuhan dengan tradisi-tradisi lokal, dimana komunitas muslim itu hidup, tumbuh dan berkembang. Tradisi *tahlilan* dan *haul* tentu saja adalah tradisi Islam Indonesia, atau sejauh-jauhnya Islam Asia Tenggara, sebab tradisi ini tidak di dapati di dalam masyarakat Islam Arab yang memang sejak semula tidak memiliki tradisi seperti itu. Islam kontekstual mengidentifikasikan Islam yang

bersifat susbtantif, isi lebih penting dari wadahnya. Selama nilali-nilai Islam sudah menjadi landasan moralitas di dalam penyelenggaraan negara, maka hal itu dianggap sudah sah. Dengan demikian, mereka merespon *religius state* dan bukan *theokratic state*, serta menolak konsep Pan-Islamisme karena hal itu sesuatu yang tidak pernah wujud di dunia Islam. Lebih dari itu mereka meyakini bahwa tidak didapati adanya perintah langsung al-Qur'an maupun al-Hadist yang mewajibkan umat Islam untuk mendirikan sebuah negara, apalagi perintah untuk mendirikan "negara Islam" (*dar al-Islam*). Karena itu bagi mereka NKRI yang berdasarakan Pancasila dan UUD 1945 adalah bentuk final upaya umat Islam mendirikan negara, sebab negara nasional (*national state*) terbentuk tidak harus berdasarkan agama, tetapi berdasarkan pluralitas agama, etnis, bahasa dan sebagainya. (4). Dengan demikian, bagi mereka konsep *nation-state* sebagai pilihan yang tepat pada masa sekarang. Konsep kebangsaan seperti ini merupakan fakta *obyektif* yang tidak terbantahkan baik bagi umat Islam Indonesia maupun bagi negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam. (5). Dan implikasi dari pandangan tersebut sistem politik yang dikehendaki adalah "*demokrasi pluralis*" yang maksimalnya adalah bahwa kekuasaan politik ditangan orang-orang muslim, dan minimalnya adalah dijaminnya kebebasan menjalankan ajaran agama. Dalam perspektif pemikiran politik seperti ini masih membuka ruang bagi "*masuknya agama*" ke dalam ketatanegaraan, tetapi peranannya tidak sampai ke spektrum "*agama negara*" atau dominasi kehidupan negara oleh "*kekuasaan keagamaan*". (6). Bagi mereka syari`at Islam harus diterapkan dalam kehidupan masyarakat (*tathbiq al-syari'ah*), dan tidak harus dijadikan hukum negara secara formal (*taqnin al-syari'ah*) yang berimplikasi Islamisasi negara. Diantara sembilan kiai yang menjadi subyek penelitian ini, yang bisa dikategorikan dalam tipologi

ini adalah Yasri Marzuki, Syaifudin, Masyhudi Ma'ruf, Abdurrauf Najih, Zuhdi Zaini, dan Hasymi Arkhas.

Dari beberapa konsep dan indikator diatas dapat dikemukakan sebuah proposisi sebuah sebagai berikut :

"*Nasionalisme dalam konstruksi kiai bercorak moderat terjadi, jika latar belakang pendidikannya adalah pesantren-pesantren yang mengedepankan tradisi Nahdlatul Ulama, pandangan Islam substansial, bercorak pemikiran lokal, dan kuatnya gagasan tentang kontekstualisasi Islam di masyarakat*".

Tabel : 4.2.

Ciri-Ciri Kiai Moderat

No	Ciri-Ciri Utama	Ciri-Ciri Khusus
01	Pendidikan	• Umumnya lulusan pesantren terkenal di Jawa Timur dan Jawa Tengah dan Perguruan Tinggi yang dikelola oleh pesantren • Transmisi keilmuan bercorak inklusif
02	Pemikiran Politik	• Cenderung Ke Arah Islam Yang substansial • Ajaran Islam universal tetapi merespon aspek lokal • Hubungan agama dan negara simbiotik atau sintetik • Islam adalah agama. Mengideologikan Islam identik dengan mereduksi Islam • Ajaran Islam bisa diinterpretasikan ulang dari waktu ke waktu • Pemikiran Islam Moderat

		• Religius-state (yang penting negara memperhatikan nilai-nilai agama) • Negara terbentuk atas dasar pluralitas • Islam sebagai komplementer bukannya tandingan konsep nation-state • Tathbiq al-syari'ah (Penerapan syari'at dalam masyarakat) • Menolak Pan-Islamisme • Negara Pancasila adalah bentuk final. • Legitimasi atas kebijakan negara dan cenderung status-quo • Positive thingking terhadap negara • Empirik, obyektif, sosiologis • Mengupayakan pribumisasi Islam • Cenderung Islam minimalis • Cenderung Antro-demokratis • Merespon pemikiran modern • High politics • Pemahaman keagamaan instrinsik
03	Model Penafsiran	• Cenderung kontekstual • Rasional terbuka • Komprehensif • Agak liberal • Fleksibel • Realistik
04	Teologi	• Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah
05	Sumber-Sumber Pemikiran	• Kitab Kuning plus

4.9.3. Konstruksi Nasionalisme Menurut Kiai Pragmatis[23]

Variasi lain untuk menggambarkan tentang konstruksi nasionalisme di kalangan para kiai sebagai subyek penelitian adalah mereka yang dapat diklasifikasikan dengan tipologi *Pragmatis*. Pada awalnya pemikiran keagamaan mereka lebih dekat kepada kiai moderat. Hal itu disebabkan mereka memang lulusan pesantren yang transmisi keilmuannya lebih inklusif dan sangat akomodatif dengan budaya lokal sebagaimana umumnya corak pesantren-pesantren Indonesia khususnya di pulau Jawa. Setelah lulus dari pesantren tradisional sebagian mereka meneruskan belajar agama di Timur Tengah yang pengajarannya cenderung eksklusif dan tekstual. Pemerintah Arab Saudi – misalnya – secara resmi menganut aliran "Wahabi" yang fundamentalistik karena ajarannya merujuk kepada mazhab Imam Hambali yang terkenal skriptualistik dan puritan. Namun setelah pulang ke Indonesia dan berinteraksi lagi dengan para kiai Nahdlatul Ulama yang memimiliki pandangan agama yang moderat, maka mereka kemudian berubah lebih dekat pemikirannya dengan para kiai moderat sebagai habitat aslinya.

Tidak dapat dipungkiri bahwa pada dasarnya para kiai tersebut sangat menghargai aspek lokalitas. Dalam coraknya yang umum, arus pemikiran utama mereka adalah yang dinisbahkah dengan begitu kentalnya unsur lokal di dalamnya. Dalam tata ritual – misalnya – mereka tidak serta merta menolak dan mengeliminasi unsur-unsur lokal tersebut, melainkan mereka memegangi konsep *al-muhafadhoh 'ala qadim al-sholeh*, artinya melestarikan nilai-nilai lama yang masih baik. Dengan demikian, jika tradisi lama itu tidak bertentangan dengan konsep-konsep atau pesan dasar Islam, maka mereka tidak

---

[23] Pragamtis adalah suatu tindakan yang menunjuk pada prinsip pemecahan masalah yang mengesampingkan diskusi teoritis, ideologis, dan pembahasan tentang nilai-nilai, serta lebih mengedepankan legitimasi tindakan yang langsung memiliki kegunaan praktis bagi yang melakukannya (Suseno 1986:66-67). Namun pragmatisme bagi kiai ini ternyata masih didasari oleh nilai-nilai idealisme yang bermuara bagi keselamatan warga masyarakat yang harus ia lindungi.

membabat habis tradisi tersebut. Oleh karena itu, menjadi sangat jelas jika arus utama pemikiran keagamaan para kiai tipologi ini juga bersentuhan dengan corak lokalitas (*al-'anashir al-mahalliyah*).

Selanjutnya, dalam perspektif ini menjadi wajar jika terdapat individu, yang sesungguhnya semula berada dalam kawasan radikal atau fundamentalis di dalam memahami agama yang disebabkan oleh pengalaman-pengalaman atau sosialisasi di dalam proses belajarnya. Namun kemudian ia berubah moderat seirama dengan pergaulannya di dalam lingkungan Nahdlatul Ulama yang penuh dengan warna pemikiran lokalitas. Realitas ini menunjukkan bahwa perubahan dari fundamental ke moderat sesungguhnya dipicu oleh proses interaksi yang dilakukan individu tersebut dengan beberapa individu lain di dalam organisasi Nahdlatul Ulama. Interaksi yang dikonstruksi di dalam Nahdlatul Ulama itulah yang menjadi faktor penting dalam konteks perubahan paradigma pemikirannya. Sedangkan faktor lain yang juga dominan adalah keinginan mereka untuk tidak terpisah dari komunitas pendukungnya.

Seperti diketahui bahwa warga Nahdlatul Ulama memiliki kepekaan yang sangat tinggi dalam merespon berbagai persoalan yang menyangkut pandangan, sikap dan tindak keagamaannya. Oleh karena itu, jika ada seorang kiai yang berbeda orientasinya dengan arus utama umat Nahdlatul Ulama maka secara pasti ia akan ditinggalkan komunitasnya. Pengalaman perpindahan ketaatan dari seorang kiai ke kiai yang lain tentu tidak diinginkan oleh seorang figur kiai yang menjadikan pengikut sebagai salah satu unsur yang mengabsahkan dan meningkatkan kharismanya.

Konstruksi kiai terhadap nasionalisme yang bercorak pragmatis tersebut, bisa diindikasikan dengan : (1). Pada awalnya mereka berpandangan bahwa ajaran Islam

bersaifat universal (*kaffah*), namun setelah berinteraksi secara intensif dengan wacana kebangsaan dalam Nahdlatul Ulama, maka pandangan mereka berubah bisa unsur lokalitas, dan berpendapat bahwa relasi antara agama dan negara bersifat *simbiotik*, bukannya *integrated paradigm*. (2). Corak pemahaman keagamaan mereka cenderung tekstual-normatif, sehingga memandang NKRI dengan pancasila dan UUD 1945 belum final, sebab bagi merteka idealnya negara dibangun atas dasar iman. Hal itu bisa terjadi, karena mereka adalah berlatar belakang pendidikan Timur Tengah yang transmisi keilmuannya bersifat ekslusif, seperti Universitas Imam Muhammad bin Abdul Aziz al-Sa'ud Riyadh, Universitas Madinah, dan Universitas Ummul al-Qura Makkah. Namun perlu dikemukakan bahwa sebelum mereka memasuki pendidikan di Timur Tengah, mereka telah intensif belajar agama di pesantren yang ada dalam naungan Nahdlatul Ulama, seperti Pesantren Sidogiri Pasuruan, Pesantren Tebuireng Jombang, Pesantren Tambak Beras Jombang, Pesantren Lirboyo Kediri, Pesantren Nurul Jadid Probolinggo, Pesantren Salafiyah Syafi'iyyah Situbondo dan sebagainya. Sebagai contoh, mereka merespon pandangan Pan-Islamisme, pentingnya tajdid dalam purifikasi agama, dan penerapan Islam yang bercorak ke-Arab-an serta penerapan syari'ah Islam dalam hukum ketatanegaraan (*taqnin al-syari'ah*). (3). Ketika mereka kembali ke tanah air dan masuk secara resmi ke dalam jam'iyyah Nahdlatul Ulama, bahkan mereka terpilih menjadi pengurus teras di jam'iyyah ini, mereka menemui kenyataan bahwa manstream pemikiran organisasi ini adalah moderat dan akomodatif. Di dalam pergaulan atau interaksi keseharian, corak pemikiran demikian sangat dominan terutama wacana-wacana yang berkaitan dengan masalah kebangsaan-kenegaraan dan kemasyarakatan. Untuk melestarikan posisinya di mata pengurus Nahdlatul Ulama, maka mereka harus

melakukan adaptasi diri. Karena itu, tidak ada pilihan lain kecuali harus mengubah cara berpikir yang "*Arab-Centris*" menjadi lebih bercorak lokal, pribumisasi Islam, dan Islamisasi masyarakat (*tathbiq al-syari'ah*). (4). Di dalam kerangka menjaga kharisma di mata umat Nahdliyin, sebab kebanyakan pengurus Nahdlatul Ulama adalah kiai-kiai dengan jumlah santri yang sangat besar, dan jumlah umat Nahdlatul Ulama juga sangat banyak, maka adaptasi pun harus dilakukan. Cara yang dilakukan adalah dengan mengkonstruksi ulang agar pemikiran keislamannya relevan dengan corak pemikiran utama di dalam Nahdlatul Ulama, sehingga posisi kekiaiannya tidak *tereliminasi* oleh pandangan-pandangannya yang bertentangan secara *diametral* dengan umatnya. (5). Namun demikian, sesungguhnya kecenderungan kembali ke habitat Nahdlatul Ulama tersebut juga di dasari oleh kesadarannya bahwa Islam di Indonesia secara nyata memang harus bercorak khusus dan tidak mesti sama dan sebangun dengan Islam di Arab Saudi. Mereka melihat bahwa ada *time* (*al-dhuruf*) dan space (*al-makan*) yang membedakan corak tersebut meskipun itu hanyalah persoalan *artifisial* belaka. Apalagi pada umumnya pengurus Nahdlatul Ulama mengkonstruksi dirinya tidak hanya sebagai pemimpin umat Islam, tetapi posisi mereka adalah pemimpin semua komunitas di Indonesia. (6). Kiai yang masuk dalam kategori ini saat ini juga sudah bersedia menjadi pengurus Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang kedudukannya sebagai organisasi semi pemerintah, sehingga interaksinya mulai lebih *kosmopolitan*, terutama dengan para pejabat pemerintah. Mereka sendiri sering diundang dalam acara ceramah dihadapan para pejabat negara yang audiennya terdiri dari berbagai kalangan masyarakat yang umumnya masih tergolong awam terhadap agama. Dari perubahan interaksi ini ternyata secara signifikan merubah pandangan agamanya yang *tekstual* menjadi *kontekstual*. Lebih dari itu

organisasi semacam MUI memang selalu dikonstruksi sebagai organisasi korporatnya pemerintah. Dengan demikian, faktor kedekatan dengan pejabat pemerintah Indonesia yang pluralistik inilah yang juga menjadi variabel yang cukup signifikan merubah pandangan agama mereka. Dalam konteks perubahan ini mereka mulai mencoba mencari pembenaran melalui analisis historis-sosiologis turunnya Al-Qur'an dari malaikat Jibril kepada Nabi secara bertahap selama 23 tahun. Karenanya, penerapan ajaran agama yang dicontohkan oleh Nabi kepada umatnya juga dilaksanakan secara "gradual development" (*tadrjiyan*). Dan, dari sembilan kiai sebagai subyek penelitian, yang bisa dikategorikan dalam tipologi ini adalah Misbah Abrar yang saat ini sebagai salah satu wakil ketua MUI (Majelis Ulama Indonesia) Propinsi Jawa Timur.

Dari sejumlah konsep dan indikator sebagai diuraikan diatas, dapat dirumuskan sebuah proposisi sebagai berimut :

> *" Konstruksi nasionalisme kiai bercorak pragmatis terjadi, jika pengalaman-pengalaman pendidikan pesantren yang mengedapankan tradisi Nahdlatul Ulama ,lalu meneruskan studi ke Timur Tengah yang pemahamannya cenderung tekstual -skripturalistik; dan setelah pulang ke Indonesia secara interaktif terpadu dengan corak pemikiran kontekstualisasi ajaran Islam di masyarakat "*

Tabel : 4.3

Ciri-Ciri Kiai Pragmatis

No	Ciri-Ciri Umum	Ciri-Ciri Khusus
01	Latar Belakang Pendidikan	• Lulusan pesantren-pesantren besar di Jawa Timur dan Jawa Tengah • Universitas-universitas Timur Tengah
02	Pemikiran Politik	• Dari Islam formal ke substansial

		• Dari Islam Universal ke Islam lokal • Hubungan agama dengan negara cenderung integrated • Pan-Islamisme masih mungkin diterapkan • Dari Pan-Islamisme ke pribumisasi Islam • Cenderung lebih moderat • Cenderung mengakui pluralisme • Cenderung ke arah Islam Inklusif
03	Model Penafsiran	• Dari tekstual ke kontekstual • Bercorak fleksibel • Realistik • Lebih rasional • Agak liberal
04	Teologi	• Ahlu al-Sunnah Wa al-Jamaah
05	Sumber-Sumber Pemikiran	• Kitab Kuning plus

4.10. Pola Pemaknaan Kiai Atas Nasionalisme : Membela Eksistensi Tradisi

Pada dasarnya tindakan manusia selalu bersendikan seperangkat keyakinan tentang makna[24] apa yang ada dibalik tindakan itu. Rangkaian keyakinan tersebut bisa berupa keyakinan keagamaan, tradisi, atau pengetahuan budaya. Dengan demikian, tidak mengherankan jika manusia membutuhkan ajaran yang dipakai sebagai pedoman untuk dijadikan referensi dalam rangka melaksanakan pilihan-pilihan kehidupannya. Karenanya, di dunia ini terdapat banyak alternatif model kehidupan yang memberi

[24] Menurut Peter L. Berger manusia adalah makhluk yang memproyeksikan makna ke dalam alam semesta. Manusia memberi makna dan menumbuhkan nilai kepada benda-benda, dan menciptakan tata susunan pengertian yang luas (bahasa, sistem lambang, lembaga), yang merupakan pedoman yang mutlak diperlukan dalam hidupnya. Lihat Peter L. Berger, *Piramida Korban Manusia*, (Jakarta, LP3ES, 1982), hal. 168

peluang perbedaan antara satu komunitas dengan komunitas lainnya. Hal itu dikarenakan adanya perbedaan pedoman yang mendasari pilihannya tersebut. Ada sebuah komunitas atau individu yang mendasarkan pilihan kehidupannya berdasarkan keyakinan keagamaan dengan "*penafsiran tertentu*", dikarenakan adanya proses interaksi dengan lingkungannya. Ada pula sekelompok manusia yang yang mendasarkan pilihannya atas nilai-nilai kebudayaan yang dianggap baik dan benar, yang tidak ada sangkut pautnya dengan ajaran-ajaran agama.

Jika dicermati secara mendalam, ternyata semua kiai yang menjadi subyek penelitian ini termasuk katagori pertama, yaitu mendasarkan seluruh perilaku kehidupannya pada ajaran agama yang telah diinterpretasikan sesuai dengan proses interaksi yang sedang berlangsung. Dalam hal ini nampak jelas bahwa mereka dibesarkan dan dididik dalam lingkunngan pesantren yang secara ketat memegang teguh paham Islam *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamaah* dengan referensi kitab kuningnya. Oleh karena itu, dalam merespon nasionalisme pasca Orde Baru ini makna yang paling menonjol adalah sebuah "*pembelaan yang tangguh*" terhadap kelompok muslim tradisionalis. Ketegasan mereka memilih dan mempertahankan paham Islam tradisional itu secara jelas terbukti dari kitab-kitab yang mereka jadikan rujukan dalam memahami hakikat nasionalisme Indonesia. Kitab-kitab tersebut berisi berbagai cabang pengetahuan yang ditulis dalam bahasa Arab yang mengutamakan ajaran-ajaran akidah, syari`at Islam, dan tasawuf yang dikembangkan oleh Imam al-Syafi'i dan para pengikutnya.

Lebih lanjut, upaya apapun untuk mendefinisikan siapa mereka, apa yang diwakilinya, dan apa yang dipertahankan dalam konteks mengkonstruksi nasionalisme, akan berhadapan dengan makna yang paling pokok bagi mereka, yaitu konsep sentral

tentang *tradisi*, yaitu mengikuti saja (*taqlid / bermazhab*) kepada para ulama terdahulu yang diyakini patut dicontoh dalam pengajaran dan kesalehannya pada awal periode sejarah Islam. Para ulama inilah yang telah membangun prinsip-prinsip sumber hukum Islam (*jurispudensi*) dan praktek-praktek hukum dalam bentuk mazhab. Dalam melakukan hal itu mereka sebenarnya tidak melakukan *ijtihad* atau interpretasi langsung secara independen terhadap sumber-sumber skriptural teks asli Islam. Para kiai subyek penelitian ini sebagai generasi yang lebih belakangan secara sederhana mengikuti saja *ijtihad* mereka dan melakukan *taqlid* kepadanya. Dalam pandangan kaum tradisionalis, adalah berbahaya menggantungkan ajaran dan pemahaman langsung terhadap al-Qur'an dan al-Hadits pada saat sekarang, sekalipun ia adalah seorang kiai besar. Bahkan para kiai ini hanya memposisikan sebagai "*bayangan*" saja dari para ulama terdahulu. Bagi mereka, siapa saja yang mengaku mampu melakukan *ijtihad* secara mandiri dianggap sebagai "*aroganst*" yang tidak pada tempatnya. Karenanya, pihak kaum modernis, dipihak lain dengan bersemangat mengkritik mereka sebagai individu yang "*taqlid buta*", konservatif, oportunistis, tidak menjalankan Islam secara sempurna, dan menuding mentalitas itu sebagai faktor pokok yang membuat keterbelakangan atau kemunduran umat Islam di Indonesia.

Dengan demikian, tradisi adalah esensi dari persepsi mereka dalam mendefinisikan diri mereka ditengah-tengah interaksinya dengan dunia luar. Hal itu adalah – meminjam istilah Bruinessen – adalah seluruh rangkaian semantik dari kesadaran diri tradisionalisme ini (*self-conciousness traditionalism*)[25].

---

[25] Lihat Martin Van Bruinessen, *Tradisi Menyongsong Masa Depan, Rekonstruksi Wacana Tradisionalis Dalam NU*, dalam Greg Fealy & Greg Barton (Ed), *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan NU – Negara, (Yogjakarta, LKIS, 1997)*, hal. 139

4.10.1. Kiai Fundamentalis : Membela Islam, Dan Mempelajarinya secara Holistik (Kaffah).

Pada dasarnya, kiai dalam tipologi ini memaknai nasionalisme berangkat dari kenyataan bahwa umat Islam di seluruh dunia dalam situasi kemunduran dan keterpurukan. Bagi kiai ini itulah potret Islam yang sebenarnya, karena umatnya tidak mampu mengurus dirinya sendiri. Jangankan untuk mendirikan negara, menyeleseikan konflik internal saja mereka belum mampu. Dan hal itu karena mereka tidak mempelajari Islam secara menyeluruh (*kaffah*), dan tidak pernah membela Islam, serta merelakan agama dalam posisi subordinat dalam kehidupan berbangsa-bernegara. Disamping itu mereka selalu merisaukan "*wajah*" Islam terlihat keras jika mengformalkan syari'at Islam seperti potong tangan, hukuman mati (*qishas*), dan terlaksananya "*jihad*" di jalan Allah.

Lebih lanjut - menurut pemikirannya – keinginan kuat untuk memisahkan antara Islam dan negara memang selalu berasal dari kalangan yang tidak memahami Islam secara komprehensip (*kaffah*). Maksudnya jika karena tampilan "*wajah*" Islam, lantas mengapa harus lari ke "*wajah*" yang lain yang belum tentu sesuai dengan nilai-nilai kehidupan agama. Kelompok ini selalu mempertanyakan :"Apakah hanya karena wajah kita yang buruk, lantas harus dioperasi plastik untuk memberikan penampilan yang cantik"?. Kelompok ini menjelaskan bahwa "*wajah*" yang jelek belum tentu selalu disebabkan dari badan, sebab boleh jadi akibat polusi udara, kesalahan kosmetik, tidak cocok dengan cuaca daerah tertentu. Jika demikian keadaannya berarti "*wajah*" buruk tidak harus dibedah sedemikian rupa.

Sementara itu, ada sebagian umat yang menyatakan bahwa yang penting nilai dan moralitas Islam dijadikan dasar berbangsa dan bernegara. Dasar pemikiran itu - menurut pandangannya - mengakibatkan Islam sebagai "*nilai*" hanya menjadi kosmetik belaka

terhadap "*wajah*" yang bukan Islam. Akhirnya jika terjadi konflik dalam masyarakat yang sering disalahkan adalah Islam, dan pada gilirannya Islam harus dipisahkan dari kehidupan negara.

Dengan demikian Islam harus dipelajari secara *kaffah*, yaitu mempelajarinya secara keseluruhan dan tidak boleh sepotong-potong. Mempelajari Islam tidak boleh dari orang-orang non-muslim, sebab jika mempelajarinya dari orang luar, merekalah yang selalu memberi merek wajah Islam yang radikal, humanis, modernis, dan fundamentalis, konservatif, dan sebagainya.

Lebih lanjut, menurut kelompok ini Indonesia menjadi hancur dan tidak maju dalam segala bidang disebabkan karena negara mengabaikan peran agama dalam kehidupannya. Agama hanya diposisikan sebagai "pelengkap penderita". Oleh karena itu, berpikir *kaffah* merupakan salah satu cara untuk menggali konsep negara dalam Islam. Bukankah umat Islam telah memberikan kesempatan kepada kaum nasionalis (sekular) untuk menjadikan negara ini sebagai negara yang campuran. Dalam kurun waktu lebih dari setengah abad umat Islam merelakan negara ini diatur dengan kosep Barat yang tidak pernah membumi di Indonesia.Berpolitik harus *ala* Barat, gaya hidup dan berbicara *ala* Barat. Namun yang terjadi ketimpangan terjadi dalam segala bidang, umat Islam yang paling menderita, dan apalagi mereka selalu menyalahkan Islam dan umatnya.

Karena itu, umat Islam harus menerapkan konsep negara Islam di Indonesia, sebab jika model pengelolaan sistem Barat yang sekular tetap diterapkan, maka ketimpangan akan tambah parah. Sudah saatnya umat Islam harus mencoba menerapkan konsep Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sebagai implementasi dari upaya memberi peran agama secara sigifikan.

4.10.2. Kiai Moderat Dan Kiai Pragmatis : Nasionalisme Sebagai Instrumen Dalam Konteks Rivalitas Kepemimpinan Dan Pragmatisme Politik Menuju Status Quo

Ketika dilahirkan pada tahun 1926, Nahdlatul Ulama bukanlah organisasi politik, tetapi organisasi kemasyarakatan yang didasarkan oleh ikatan keagamaan yang disinari keinginan melaksanakan hubungan vertikal dengan Allah (*hablun min al-Allah*) yang harus dibumikan. Kelahirannya didorong terutama oleh dua misi pokok. *Pertama*, keinginan ingin mempertahankan pilar ideologi kaum muslim tradisional yang mulai digoncang oleh pengaruh kaum modernis yang diwakili oleh sosok organisasi Muhammadiyah yang lebih dulu berdiri. Dan, *kedua*, tekad untuk membela eksistensi umat Islam dan warga Indonesia dari penindasan kolonial Belanda.

Untuk melaksanakan kedua tekad terebut Nahdlatul Ulama dituntut untuk terjun dalam ranah gerakan politik, terutama gerakan memperjuangkan kemerdekaan bangsa dan negara bersama kelompok kebangsaan lainnya. Nahdlatul Ulama menyadari bahwa gerakan politik adalah salah satu instrumen yang paling efektif untuk merealisasikan suatu tujuan, apalagi jika dikibarkan dengan bendera agama. Dari konteks ini nampak jelas Nahdlatul Ulama "*terkonstruksi*" memiliki naluri politik sejak awal berdirinya.

Naluri politik ini menjadi makin kental ketika Nahdlatul Ulama ikut aktif membidani kelahiran NKRI, lalu terlibat dalam pemerintahan dalam demokrasi liberal dan terpimpin bersama MASYUMI, partai terbesar saat itu yang ketua umumya adalah KH. Hasyim Asy`ari, disamping beliau sebagai Rais Akbar Nahdlatul Ulama. Memang, pada awalnya partai ini menaungi baik sayap muslim modernis yang diwakili Muhammadiyah maupun sayap muslim tradisionalis yang diwakili oleh Nahdlatul Ulama.

Setelah KH. Hasyim Asy'ari wafat tahun 1947, mulailah terjadi konflik di tubuh MASYUMI yang mencapai puncaknya ketika Nahdlatul Ulama keluar darinya, terutama disebabkan oleh tidak tertampungnya aspirasi Nahdlatul Ulama dan keserakahannya dalam mendominasi kekuasaan.

Lepas dari MASYUMI, Nahdlatul Ulama secara resmi menjadi partai politik tahun 1952, dan menambah makin piawai bermain dan berkoalisi dengan kelompok lain. Dalam perkembangan sejarahnya nampak sikap dasar akomodasi Nahdlatul Ulama cenderung memberikan legitimasi dan mau bekerja sama dengan kekuasaan yang ada selama tidak melanggar prinsip agama dan mau berbagi kekuasaan, meskipun kekuasaan itu zalim. Mereka berpegang kepada kaidah "penguasa yang zalim lebih baik dari anarkhi yang berkepanjangan" (*sulthan zalim khairun min fitnatin tadum*)[26]. Sikap seperti inilah yang menyebabkan Nahdlatul Ulama di satu sisi dinilai elastis, sementara di sisi lain dikecam sebagai oportunis.

Dengan demikian, untuk melihat pola pemaknaan kiai dalam konteks nasionalisme pasca Orde Baru ini, bisa dilihat pada rujukan budaya yang mereka yakini dan pertahankan. Referensi politik kebangsaan kiai Moderat dan Pragmatis ini adalah pemikiran kenegaraan Nahdlatul Ulama, yang secara signifikan merupakan "*bayangan*" dari tradiri pesantren dengan kitab kuning yang menjadi dasar konstruksinya. Karenanya, dalam rangka mengkonstruksi makna nasionalisme, apa yang mereka perjuangkan, dan untuk siapa nasionalisme tersebut diperjuangkan, tidak bisa lepas dari tradisi pesantren sebagai jati diri Nahdlatul Ulama.

---

[26] Banyak kiai tidak merasa yakin bahwa pernyataan ini langsung dari Nabi. Karenanya, sebagian mereka menyangsikan kesahihan hadist tersebut. Namun mereka sepakat dengan substansinya yang memperkuat pandangan dasarnya dalam memposisikan dirinya dihadapan pejabat negara (*uli al-amr*).

Para kiai sebenarnya orang biasa saja, hanya mereka diakui memiliki kelebihan dibanding orang kebanyakan. Keadaan seperti itulah yang menghantarkan mereka berposisi sebagai pemimpin non-formal bagi masyarakat, baik pemimpin keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, dan kenegaraan. Dalam konteks kebangsaan dan kenegaraan, peran dan fungsi kiai itu melengkapi kelebihan dan kekurangan yang ada dalam jajaran pemerintahan. Namun, jika menyangkut operasional pemerintahan, para kiai akan meminta bantuan dan perhatian pemerintah. Dengan kenyataan dan posisi semacam itu, sesungguhnya nampak jelas bahwa tidak ada tradisi pesantren maupun Nahdlatul Ulama yang bersikap "oposisi" terhadap penguasa. Kalaupun ada, bukanlah oposisi, melainkan sikap kritis dalam rangka mengingatkan (*tawashau*) sebagaimana lazimnya hubungan antara ulama dan umara'.

Selanjutnya, perlu dikemukakan bahwa kitab kuning, khususnya Fikih telah melahirkan coraknya sendiri. *Pertama*, pemikiam Fikih bercorak parsial (*juz iyah*), kasuistik, dan bersifat mikro. Pergumulan Fikih dengan realitas luar selalu dimulai dari sebuah kasus, lalu dicarikan status hukumnya dalam kitab kuning. *Kedua*, pemikiran yang berangkat dari kasuistik sangat berguna untuk menghukumi persoalan pasca kejadian. Namun, ketika menghadapi persoalan kemasyarakatan dan kenegaraan yang pelik, pemikiran ini sering terjebak antara "*menolak*" dengan sikap fundamentalistik atau "*menerima*" secara realistik. Dengan ungkapan lain bisa dikemukakan bahwa watak dan orientasi kitab kuning selalu bermuara kepada dua hal. *Pertama*, literatur Fikih sangat kental dengan corak ritual, normatif, legitimatis terhadap kekuasaan, dan status quo, serta berorientasi elitis. *Kedua*, prinsip-prinsip sosial yang ada dalam kitab Fikih umumnya

non-konfrontatif sekaligus *kompromistis*,[27] sehingga ada kaidah yang mengharuskan taat kepada penguasa yang zalim dari pada akan timbul anarkhi. Dan, sebagai ilustrasi adalah proses penerimaan Nahdlatul Ulama atas Pancasila sebagai asas tunggal bagi organisasi sosial keagamaan.

Sebagaimana diketahui, rezim Orde Baru dikonstruksi dengan pola otoriatrian dengan membawa "ideologi baru " Pancasila. Ideologi itu tidak hanya mengandung nilai-nilai normatif yang merupakan cita-cita bangsa, melainkan juga sebagai kekuatan legitimasi, yang tidak membuka peluang tampilnya ideologi alternatif, sehingga pemerintah perlu menjadikan Pancasila sebagai asas dalam kehidupan sosial-politik dan keagamaan. Dalam situasi tersebut Islam baik sebagai ajaran dan institusi dihadapkan pada pilihan yang tunggal pula, yaitu harus menerima ideologi pancasila.

Ketika Nahdlatul Ulama menerima Pancasila melalui Musyawarah Nasional Alim Ulama tahun 1983, keputusan itu bisa bermakna sikap *kompromistis* terhadap kekuasaan yang sentralistik dan tidak memihak rakyat. Sejarah membuktikan bahwa Nahdlatul Ulama terpinggirkan dari kekuasaan politik sejak peristiwa *walk out* fraksi PPP yang di dominasi Nahdlatul Ulama dalam Sidang Umum MPR 1978 dalam masalah P4 (Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila). Hubungan organisasi ini dengan pemerintah menjadi antagonistik. Maka, tahun 1981 Pengurus Besar mulai merevisi sikap tersebut dan berusaha bermesraan kembali dengan pemerintah seperti zaman Orde Lama. Apalagi waktu itu jajaran Syuriah yang dimotori Rais 'Am KH. Ali Maksum dan KH. As'ad

---

[27] Menurut Fukuyama konsep "*harmoni*" tersebut bagian dari pilahan rasional manusia, yang bersifat kooperatif dan bersifat alami, sebab hal itu berhubungan dengan kemampuan manusia dalam menghadapi guncangan besar (*great disruption*) dan perubahan (*change*). Proses dari goncangan ke kerjasama tersebut ia istilahkan dari *disordering* menjadi *reordering of the sosciety*. Lebih lanjut lihat Francis Fukuyama, Guncangan Besar, Kodrat Manusia dan Tata Sosial Baru, (Terj.) Masri Maris. (Jakarta. Gramedia Pustaka Utama, 2005).

Syamsul Arifin yang dikenal dengan kubu Situbondo, terlibat konflik keras dengan jajaran Tanfidziyah pimpinan KH. Idham Chalid yang disebut kubu Cipete. Pada tanggal 28 September 1982, kubu Situbondo membuat pernyataan politik yang menarik mengenai kesinambungan kepemimpinan nasional dan asas tunggal Pancasila . Dalam masalah asas tunggal, pernyataan yang ditandatanagni KH. Hamid Widjaya sebagai Rais dan KH. Moenasir sebagai Sekretaris Jendral berbunyi :

> "Penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal dalam kehidupan politik oleh Nahdlatul Ulama dipahami sebagai keharusan menjaga agar asas lain yang dianut oleh semua organisasi sosial keagamaan tidak dihadapkan sebagai alternatif bagi Pancasila sebagai ideologi negara"[28].

Pernyataan politik itu ternyata direspon negatif oleh warga Nahdlatul Ulama. sebagai isyarat penolakan mereka terhadap keputusan tersebut. Sehingga sebulan kemudian pernyataan itu direvisi kembali oleh surat yang ditandatangani oleh KH. Masykur sebagai Rais, KH. Abdurrahman Wahid sebagai Katib, H.M. Yusuf Hasyim sebagai Ketua, dan H.M. Moenasir sebagai Sekretaris Jendral. Isi surat tersebut menegaskan bahwa PBNU memandang perlu menyatakan penegasan sikapnya untuk tetap mempertahankan asas Islam bagi Nahdlatul Ulama sebagai jam'iyah.

Pada akhir Nopember 1983 kubu Cipete mengadakan rapat bersama Pengurus-Pengurus Wilayah untuk mengagendakan penerimaan Pancasila sebagai asas organisasi. Namun acara tersebut gagal karena tidak diizinkan pemerintah, bahkan KH. Idham Chalid harus dipanggil oleh pihak kepolisian, yang menandakan kubu tersebut tidak didukung oleh pemerintah.

---

[28] Lihat M.Imam Aziz, *Beberapa Pernyataan di Sekitar NU dan Pancasila*, dalam Zainal Arifin Thaha (Ed.), *Membangun Budaya Masyarakat, Kepemimpinan Gus Dur Dan Garakan Sosial NU*, (Yogjakarta, Titian Ilahi Press, 1997), hal. 42

Sementara itu kubu Situbondo mengadakan Musyawarah Nasional Alim Ulama (MUNAS) tanggal 18 – 21 Desember 1983 di Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Asembagus Situbondo yang dihadiri oleh banyak pejabat pemerintah. Dalam forum tersebut masalah Pancasila dibahas dalam komisi khusus yang didahului oleh pengarahan KH. Ahmad Siddiq. Komisi ini akhirnya memutuskan tiga hal. (1) deklarasi penerimaan Pancasila , (2) rancangan Mukaddimah AD/ART. dan (3) pokok-pokok pikiran tentang pemulihan Khittah 1926.

Dari kasus diatas nampak jelas bahwa dibalik penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal terdapat tujuan-tujuan politk terselubung yang cukup rumit. Dan sikap seperti itu adalah cerminan dari semua kitab kuning yang lebih banyak membahas hal-hal yang menyangkut ritual keagamaan (*al-ibadah*) dari pada masalah-masalah sosial kemasyarakatan (*al-mu'amalah*). Akibatnya wacana keagamaan para kiai cenderung reproduktif, mementingkan harmoni dengan kekuasaan dan tidak peka terhadap problem kemanusiaan yang justru menjadi misi pokok agama.

Dengan demikian, konstruksi makna dibalik kuatnya rasa nasionalisme mereka adalah dalam rangka memposisikan nasionalisme sebagai "*instrumen politik*" yang bernuansa pragmatis dalam konteks rivalitas kepemimpinan. Rivalitas tersebut bisa terjadi diantara para kiai secara internal. mapun rivalitas kepemimpinan dengan kelompok modernis yang seringkali "lebih canggih" dalam proses *excersise of power*. Lebih dari itu, pola pemaknaan tersebut menunjukkan bahwa pandangan mereka tentang agama dan negara cenderung menganut *traditional religio-political system*. yaitu sistem kemasrakatan dimana tidak ada pemisahan antara komunitas politik dengan komunitas keagamaan (*religious community*). Persoalannya saat ini, pemilihan pola tersebut

menemnpatkan kiai pada posisi yang sulit dan rumit. Kesulitan tersebut adalah adanya keharusan bagi mereka sebagai komunitas yang berbasis spiritual untuk membawa misi spiritual tersebut ke dalam praksis politik yang berwatak profan. Dengan berjalannya waktu, maka visi perjuangan dan program-program tindakan politik yang disusun berdasarkan agama, biasanya semakin tersisihkan oleh pertimbangan pragmatisme politik, yang justru akan menimbulkan krisis pada eksistensi kiai sendiri.

BAB 5

SIMPULAN, IMPLIKASI, DAN KETERBATASAN KAJIAN

5.1. Simpulan

Mengacu pada deskripsi bab-bab terdahulu, khususnya bab tiga tentang data lapangan dan bab empat tentang analisis data penelitian, maka dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut :

Pertama, Nasionalisme dalam pemahaman kiai adalah rasa keterikatan (*al-ashabiyah*) sekelompok orang yang berada dalam geografis tertentu, yang memiliki kesamaan tujuan untuk membangun suatu sistem tatanan kehidupan. Pengelompokan tersebut merupakan kebutuhan obyektif yang bersifat fitri bagi manusia. Atas dasar itu, nasionalisme tidak dibangun dengan sentimen keimanan, tetapi dibangun atas nama pluralitas (*al-ummah*), rasa persaudaraan (*al-qaumiyah*), solidaritas dalam keragaman (*al-syu'ubiyah*), kesederajatan (*al-musawah*), dan cinta tanah air (*al-wathaniyah*). Dengan demikian, nasionalisme merupakan formalisasi dari kesadaran warganya yang secara empirik membutuhkan kongruensi dengan negara (*state*) sebagai wadahnya yang obyektif dan bersifat politis.

Kedua, dalam konstruksi kiai, *nation state* tersebut ternyata seringkali mengandung kerancuan, sebab pada level praksis politik terjadi pemaksaan kongruensi antara *nation* sebagai unit sosial, dan *state* sebagai entitas politik. Karena itu, *nation state* memiliki kecenderungan inheren untuk berwatak *state violence*, dan juga mewarisi karakter negara absolut, yaitu kecenderungan kekuasaan yang sentralistik, yang menyebabkannya rentan totaliter. Dalam perspektif ini – menurut pemahaman kiai - munculnya ekspresi etnisitas, primordialisme agama, dan komunalisme yang berdimensi tribalistik dan destruktif terhadap *nation-state* Indonesia, tidaklah hadir

dalam ruang yang hampa. Ia hadir dan mengedepan sebagai respon dari narasi pahit tentang ketertindasan politik, gagalnya *nation-state* mewujudkan keadilan, kemerdekaan, dan kesejahteraan rakyat sebagai kontrak sosial bersama yang dulu pernah disepakati secara antusias untuk merealisasikan "imajinasi kolektif" menuju masyarakat yang merdeka, otonom, dan egaliter. Pada kondisi etno-nasionalisme yang berhimpit dengan hadirnya politik identitas dan berdimensi pembeda itulah yang menstimulir sikap "menentang" terhadap legitimasi nasionalitas *nation-state* Indonesia. Eksistensi suatu identitas secara politis dibentuk dan diciptakan karena perbedaannya, dan karena pendefinisian identitas diri sebagai "bukan" bagian dari Indonesia. Sehingga gerakan etno-nasionalisme, primordialisme agama, dan komunalisme sudah dikonstruksi sebagai tindakan untuk melepaskan diri dari kontrak sosial negara-kebangsaan Indonesia, dan merumuskan dirinya sebagai "bangsa yang lain" dari Indonesia seperti bangsa Aceh, bangsa Papua dan sebagainya.

Ketiga, bahwa perkembangan nasionalisme Indonesia - dalam kontruksi kiai - dianggap belum selesei ketika negara-bangsa Indonesia di proklamasikan tahun 1945. Karena itu, tidak ada alasan untuk mempertahankan secara terus menerus pemahaman tentang nasionalisme Indonesia yang hanya cocok untuk perjuangan melawan eksistensi kolonial. Selama ini, dalam rangka menjaga kesatuan identitas kebangsaan, yang digunakan adalah "*ideologisasi*" dan "*mitologisasi historis*" melalui kretifitas penulisan sejarah untuk menemukan kesamaan warisan kultural, kesamaan pahlawan, kesamaan norma, adat-istiadat, dan sebagainya. Nasionalisme Indonesia pasca Orde Baru harus didefinisikan atau diformulasi kembali dan sekaligus diperlukan "*dekonstruksi historiografis*" untuk menciptakan perundang-undangan yang melindungi hak-hak

kewarganegaraan (*citizenship*), menuju diskursus "*humanistic construction*" dalam rangka merealisasikan "bayangan" tentang kesetaraan, keadilan sosial, dan kesejahteraan bersama yang terkhianati pada level eksperimentasi bernegara.

Keempat, konstruksi kiai tentang nasionalisme terbagi menjadi tiga tipologi, yaitu "*kiai fundamentalis*", "*kiai moderat*" – sebagai kelompok mayoritas -, dan "*kiai pragmatis*". Pandangan kiai tentang nasionalisme yang bercorak "*fundamentalis*" memiliki ciri-ciri pokok antara lain : (1). Pemahaman keagamaan mereka bercorak normatif-skripturalistik, formalistik, dan idealistik. (2). Berpandangan bahwa ajaran Islam bersifat universal dan cenderung ke arah formalisasi Islam, sehingga mereka memposisikan Islam sebagai tandingan dari semua konsep *nation-state*. (3). Hubungan antara agama dan negara bersifat *integrated*, karenanya harus ada upaya legislasi syari'at dalam negara (*taqnin al-syari'ah)*, sebab *nation-state* bagi mereka dibentuk harus atas dasar agama. (4) Sepakat dengan negara Islam dan Pan-Islamisme serta berpendapat bahwa negara Pancasila belum merupakan bentuk final dari upaya umat Islam mendirikan sebuah negara. Pemahaman itu terjadi karena pada umumnya mereka lulusan pendidikan Timur Tengah yang transmisi keilmuannya bercorak ekslusif-tekstual.(5). Bagi mereka kedaulatan tertinggi dalam praksis kekuasaan bukan berada di tangan manusia, tetapi berada di "tangan Tuhan" (*divine sovereignty*). Sedangkan pandangan kiai tentang nasionalisme yang bercorak "*moderat*" memiliki ciri-ciri pokok antara lain : (1). Pemahaman keagamaan mereka bercorak substantif dan kontekstual. (2). Berpendapat bahwa ajaran Islam bercorak universal tetapi juga merespon kearifan lokal (*local wisdom*), karenanya mereka lebih mementingkan Islamisasi masyarakat (*tathbiq al-syari'ah*), bukannya Islamisasi negara (*taqnin al-syari'ah*). (3). Hubungan

antara agama dan negara bersifat simbiotik, sebab *nation-state* terbentuk atas dasar pluralitas, kesederajatan, dan keadilan sosial. (4). Mereka berpandangan bahwa tidak ada dalil dalam al-Qur'an dan al-Hadits yang secara tegas mewajibkan untuk mendirikan negara Islam. (5). Menolak Pan-Islamisme dan berpendapat bahwa negara Pancasila adalah bentuk final dan fakta obyektif dari upaya umat Islam di Indonesia mendirikan negara. Hal itu terjadi karena mereka adalah lulusan pesantren-pesantren di Jawa Timur dan Jawa Tengah yang transmisi keilmuannya memang bercorak "inklusif-kontekstual". Adapun pandangan kiai tentang nasionalisme yang bercorak "*pragmatis*" memiliki ciri-ciri pokok antara lain : (1). Pemahaman keagamaan mereka cenderung normatif-skripturalistik-idealistik-formalistik. (2). Berpandangan bahwa ajaran Islam bersifat universal, namun setelah berinteraksi secara intensif dengan wacana umum di organisasi Nahdlatul Ulama, mereka berubah bisa merespon kearifan lokal (*local wisdom*). (3). Hubungan antara agama dan negara cenderung *integrated*, sebab *nation-state* idealnya terbentuk harus atas dasar iman. Hal itu bisa terjadi karena mereka adalah alumni pesantren-pesantren di Jawa Timur dan Jawa Tengah, lalu meneruskan pendidikannya ke Timur Tengah yang transmisi keilmuannya bercorak eksklusif. (4). Cenderung menerima pandangan Pan-Islamisme, namun karena hal itu tidak mungkin diterapkan saat sekarang, maka mereka bisa menerima negara bentuk Pansacila dalam kondisi darurat. (5). Dalam pandangan mereka kedaulatan tertinggi dalam praksis kekuasaan bukan berada di tangan manusia, tetapi berada di "tangan Tuhan" (*divine sovereignty*).

Kelima, konstruksi sosial kiai tentang nasionalisme pasca Orde Baru secara umum bermakna pembelaan mereka terhadap tradisi pesantren yang mereka pegangi.

Bagi mereka tradisi adalah esensi dari persepsinya dalam mendefinisikan dirinya di tengah-tengah interaksinya dengan dunia luar. Hal itu – meminjam istilah Bruinessen – adalah seluruh rangkaian semantik dari kesadaran diri tradisionalisme (*self-conciousness traditionalism*). Adapun secara khusus, bagi kiai fundamentalis pemaknaan konstruksi tersebut sebagai pembelaan terhadap Islam sebagai ajaran yang universal, dan berimplikasi adanya keharusan mempelajarinya secara holistik dan sekaligus menampilkan wajah Islam secara komprehensif. Sedangkan bagi kiai moderat dan pragmatis makna-makna yang muncul di balik konstruksi mereka atas nasionalisme pasca Orde Baru adalah dalam rangka memposisikan nasionalisme sebagai instrumen yang bernuansa pragmatis dalam konteks rivalitas kepemimpinan. Rivalitas tersebut bisa terjadi diantara para kiai secara internal, maupun rivalitas kepemimpinan dengan dunia luar yang seringkali "lebih canggih" dalam proses *exersise of power*.

Keenam, bahwa kiai adalah komunitas yang memiliki pengetahuan Islam, terutama di bidang hukum Islam (*Fikih*) yang sudah terkodifikasi dalam "*kitab kuning*", sehingga dikenal sebagai "*ilmu-ilmu keislaman tradisional*". Tugas pokok mereka adalah mempelajari, menekuni, dan mengamalkan ajaran Islam, serta berupaya mengsistematisasikan ajaran tersebut untuk disampaikan kepada masyarakat. Karenanya, - dalam pandangan mereka - fungsi utama kiai adalah meneruskan misi dan perjuangan para Nabi dalam menyampaikan ajaran Islam kepada umat manusia. Berdasarkan realitas tersebut, nampak jelas faktor "*motivasi agama*" yang menjadi dasar konstruksi sosial mereka atas nasionalisme Indonesia pasca jatuhnya rezim Orde Baru. Konstruksi sosial mereka atas nasionalisme didasarkan atas dorongan dan motif keagamaan, bukan motif politik, ekonomi, dan sebagainya. Konstruksi tersebut

bergerak secara dinamis diatas kaidah-kaidah keagamaan menuju kejayaan Islam dan umatnya (*'izzu al-Islam wa al-muslimin*), serta berupaya mewujudkan keselamatan bagi semua makhluk (*rahmatan lil 'alamin*).

Ketujuh, namun, jika diamati secara lebih mendalam nampak jelas pula bahwa dalam memandang relasi agama dan negara para kiai mengikuti paradigma "*simbiotik*"- sebagai kelompok mayoritas - dan "integralistik". Karenanya, konstruksi sosial mereka atas nasionalisme bisa dipahami sebagai artikulasi keagamaan dan politik secara berhimpitan. Apalagi pada dasarnya politik adalah suatu proses interaksi antara pemerintah dan unsur-unsur yang ada dalam masyarakat yang bertujuan menetapkan kebijakan demi kepentingan umum (*public good*). Dari realitas tersebut bisa diambil kesimpulan bahwa konstruksi sosial mereka atas nasionalisme tidak mungkin bisa dilepaskan dari konteks kepentingan politik dan gilirannya muncul pula kepentingan ekonomi. Munculnya motivasi politik dan ekonomi tersebut berujung pada upaya memposisikan agama hanya sebagai komplemen dalam perspektif *as a tool of political engineering*. Secara operasional empirik realitas tersebut tercermin pada tiga identifikasi, (1) menjadikan "*ilmu-ilmu keislaman tradisional*" sebagai perangkat pemaknaan nasionalisme, dan tidak semata-mata memposisikan pengetahuan tersebut sebagai tatanan ritual yang normatif, (2) menimbang dinamika sosial, politik, dan ekonomi sebagai basis penentuan hukum agama, sehingga "*ilmu-ilmu keislaman tradisional*" diyakini mampu merespon kebenaran konsep solidaritas dalam keragaman masyarakat sebagai unsur pokok nasionalisme, (3) menjadikan "*ilmu-ilmu keislaman tradisional*" sebagai basis legitimasi bagi penciptaan wacana nasionalisme pasca jatuhnya rezim Orde baru.

5.2. Implikasi Teoritik

5.2.1. Implikasi Terhadap Teori Konstruksi Sosial

Clifford Geertz dalam "*The Javanese Kijai : The Changing Role of Cultural Broker*" dalam "*Comparative Studies is Society and History*", Vol. 2 (1990), menyimpulkan bahwa para kiai tidak memiliki kemampuan untuk membangun jaringan aktifitas di luar pesantren. Hal itu karena mereka memposisikan dirinya hanya sebagai makelar budaya (*cultural broker*). Pandangan yang sama dinyatakan oleh Deliar Noer dalam "*The Modernist Moslem Movement in Indonesia*" (1980), bahwa para kiai sebagai pemimpin Nahdlatul Ulama sangat pasif dalam menentang penjajahan. Lebih dari itu, Noer menyatakan bahwa para kiai lebih suka mengurung dirinya di pesantren untuk mengamalkan ajaran tarekat.

Kajian konstruksi sosial kiai atas nasionalisme pasca Orde Baru ini justru memperkuat temuan Zamakhsyari Dhofier (1982) dan Hiroko Horikoshi (1987), yang menegaskan bahwa para kiai bukan merupakan komunitas yang "*stagnan*" dan "*pasif*", sebab posisi mereka adalah "*agen*" dalam proses perubahan masyarakat. Lebih dari itu, Horikoshi menyatakan bahwa para kiai sebagi elit agama cukup responsif terhadap perubahan yang ada di sekitarnya. Para peneliti lain yang berpendapat sama adalah Mitsuo Nakamura (1981), Ali Haidar (1994), Martin Van Bruinessen (1994), Andree Feilard (1999), Mujamil Qomar (2002), dan Sonhadji Shaleh (2004).

Namun, semua kajian diatas tetap "*menyisakan persoalan*" pada ranah macam apa dan bagaimana agama (Islam) berinteraksi dengan dunia luar. Jika agama (Islam) mengalami proses saling menerima dan memberi dalam konteks relasinya dengan dunia luar termasuk di dalamnya dengan *nation-state*, maka semestinya terdapat deskripsi

bagaimana proses konstruksi agama dan dunia luar tersebut sebagaimana keadaannya saat ini. Penjelasan yang berkaitan dengan proses dialektika seperti itulah yang tidak terdapat dalam kajian-kajian terdahulu. Oleh karena itu teori Konstruksi Sosial dari Berger menjadi "*sangat relevan*" untuk memahami hubungan agama dan politik dalam konteks nasionalisme yang sedang rentan terhadap etnonasionalisme, primordialisme agama. dan komunalisme pasca Orde Baru.

Agama dalam kajian ini adalah sebuah realitas sosial dalam kerangka dialektika yang diproduksi oleh manusia melalui tiga momentum, yaitu eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi diri (Berger, 1991 : 3-4). Dalam konteks ini agama adalah konstruksi sosial yang mendeskripsikan bahwa manusia tidak memiliki dunianya sendiri secara mutlak. Oleh karena itu manusia membangun dunianya melalui kebudayaan. Kebudayaan adalah produk dan selalu direproduksi oleh manusia. Karena kebudayaan selalu dalam posisi "*becoming*" dan bukan "*given*", maka struktur kebudayaan memiliki daya rentan dalam menghadapi perubahan-perubahan. Disinilah terdapat keniscayaan perubahan kebudayaan yang dihasilkan melalui tiga momentum dialektika tersebut. Namun, temuan-temuan kajian ini juga mengajukan beberapa catatan terhadap teori Berger sebagai berikut :

Pertama, kajian ini tidak meromendasikan paradigma sekularistik tentang relasi agama dan negara sebagaimana pandangan Berger. Dalam hal ini Berger menyatakan bahwa akibat kuatnya arus modernisasi, kapitalisme dan industrialisasi, maka akan menimbulkan keruntuhan penalaran "*keagamaan tradisional*" atas realitas sosial (Berger, 1991 : 151). Dengan ungkapan lain Berger menjelaskan bahwa masyarakat industrial modern adalah "*wilayah bebas*" dari pengaruh agama (Berger, 1991; 154).

(Berger, 1991 : 151). Dengan ungkapan lain Berger menjelaskan bahwa masyarakat industrial modern adalah "*wilayah bebas*" dari pengaruh agama (Berger, 1991; 154). Dalam hal ini legitimasi-legitimasi religius atas negara dihapuskan sama sekali, atau tetap dipertahankan sebagai "*ornamen-ornamen*" yang tidak memiliki justifikasi atas realitas sosial. Jadi kehadiran agama di dalam lembaga-lembaga politik modern secara tipikal merupakan suatu persoalan "*retorika ideologis*" belaka. Agama dalam dunia modern, - menurut pandangan Berger - mempunyai potensi "*realitas yang besar*" hanya dalam kehidupan keluarga sebagai aktifitas sosial sehar-hari. Dengan keadaan semacam itu, agama diposisikan dalam konteks pribadi (*privat*) kehidupan sosial dan ditandai oleh watak-watak yang sangat khas dalam masyarakat modern.

Namun, kajian konstruksi sosial kiai atas nasionalisme ini, justru menemukan penjelasan sebaliknya bahwa dengan penalaran agama yang tradisional para kiai mengkonstruksi nasionalisme Indonesia. Melalui paradigma *simbiotik* mayoritas mereka mengkonstruksi ulang nasionalisme Indonesia yang sedang dilawan oleh gerakan kembali ke semangat etnisitas, primordialisme agama dan komunalisme. Bahkan seorang dari mereka justru mengikuti paradigma *integrated* tentang relasi agama dan negara, sehingga bagi kiai tersebut kepentingan agama tidak boleh dikalahkan oleh kepentingan *nation-state*.

Kedua, Kajian ini juga tidak mendukung konsepsi Berger tentang "*pragmatic motive*"[1] (Berger, 1984 :32) yang selalu mengiringi proses dialektika eksternalisasi,

---

[1] Dalam perspektif fenomenologis-konstruksionis Weber menyebut motif tujuan (*in order to motive*), artinya individu melakukan tindakan didasarkan atas tujuan apa dibalik tindakan itu. Schutz berpendapat bahwa individu melakukan tindakan didasarkan atas faktor penyebab (*because of motive*), maka Berger menambahkan bahwa individu melakukan tindakan didasarkan atas motif kepentingan (*pragmatic motive*). Jika motif tujuan bernuansa psikologis, motif penyebab juga bernuansa psikologis, maka motif kepentingan nampak dipengaruhi oleh cara berpikir kaum Marxian, yaitu motif yang bersifat pisik atau materi.

objektivasi, dan internalisasi. Menurut Berger, motif ini terjadi ketika pengetahuan manusia ditentukan oleh kepentingan pragmatis individu setiap hari. Manusia melakukan tindakan berdasarkan atas pengetahuannya tentang ada atau tidaknya kepentingan. Aktifitas dan ideasi religius menunjuk pada fakta penting, yaitu berakarnya agama dalam urusan kepentingan praksis kehidupan sehari-hari (Berger, 1991 : 50). Jadi, semakin besar kepentingan praksis dibalik tindakan, maka akan semakin besar pula usaha untuk melakukan tindakan tersebut. Motif pragmatis inilah yang sesungguhnya yang memicu berbagai konflik antar individu. Namun demikian, karena realitas dunia kehidupan keseharian hakikatnya adalah terbagi (*shared*) dengan individu lain, maka manusia mengembangkan pengetahuannya untuk berbagi dengan yang lain. Melalui struktur pengetahuan seperti itulah, maka akan terjadi keteraturan dan keseimbangan dalam dinamika kehidupan sosial dalam kerangka *negotiated meaning*..

Namun, kajian ini hanya menemukan seorang dari para kiai yang masuk dalam tipologi pragmatis dalam mengkonstruksi nasionalisme pasca Orde Baru. Memang, berbagai teori yang dibangun oleh para ahli, ternyata juga terkait dengan konteks di mana teori tersebut dihasilkan dan dibangun. Teori Berger tentang konstruksi agama sebagai realitas sosial dibangun pada saat modernisasi, rasionalisasi, industrialisasi, dan kapitalisme sedang berkembang di dunia Barat dengan *setting* masyarakat Barat. *Setting* teori semacam itu ketika digunakan sebagai perspektif untuk memahami komunitas kiai yang berada dalam "*transisi*" dari tradisional menuju post-tradisional atau masyarakat modern menjadi "*kurang relevan*". Walaupun komunitas kiai sedang bergerak ke arah rasionalisasi, ternyata mereka tetap mengembangkan agama sebagai

dasar konstruksi dalam melihat relasi antara agama dan negara. Rasionalitas-religiusitas tersebut tidak hadir dengan sendirinya, akan tetapi melalui proses pergumulan di antara mereka sebagai elit agama dengan situasi kebangsaan dalam berbagai konfigurasi sosio-religiusitas-politik masyarakat. Pergumulan tersebut tidak hanya sekedar menghasilkan wacana naionalis-religius, tetapi juga menghasilkan tindakan-tindakan keagamaan yang khas para kiai lengkap dengan sub-kulturnya. Dengan demikian tidak terjadi pemutusan hubungan antara nilai religiusitas dengan situasi kebangsaan-kenegaraan. Dengan ungkapan lain bahwa wacana dan tindakan para kiai dalam mengkonstruksi nasionalisme pasca Orde Baru tidak bisa dipisahkan dengan kepentingan membela agama yang tidak bersifat pragmatis.

Ketiga, Berger menegaskan bahwa tindakan religius pada dasarnya merupakan hasil negosiasi antara satu individu dengan yang lain. sehingga tindakan tersebut dipahami *shared* dengan individu lain melalui ritus-ritus yang secara terus-menerus dilakukan. Karena agama adalah *common knowledge* - meskipun derajat pemahamannya berbeda -, maka hakikat agama adalah hasil konstruksi bersama melalui pemahaman diantara individu-individu dalam kerangka eksternalisasi, objektivasi, dan institusionalisasi. Dalam hal yang menyangkut eksternalisasi terdapat di dalamnya proses penyesuaian dengan teks-teks suci atau norma-norma yang telah diinterpretasikan oleh elit-elit atau agen-agen dalam suatu masyarakat.

Namun, kajian ini menemukan penjelasan "*tambahan*" dari konsepsi eksternalisasi Berger, yaitu bahwa dalam proses penyesuaian diri dengan dunia sosial obyektif terjadi penyimpangan wacana dan tindakan. Adaptasi dengan suatu tradisi pemikiran yang kuat tetap memunculkan berbagai "*resistensi*" yang berupa bahasa atau

tindakan yang berbeda dengan "*arus utama*"-nya. Dalam konteks ini arus utama pemikiran kiai Nahdlatul Ulama adalah merespon secara posistif terhadap NKRI yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. bahkan mayoritas mereka tetap mengikuti pandangan bahwa NKRI yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 adalah bentuk final bagi umat Islam untuk mendirikan sebuah negara. Dalam perspektif ini, ternyata seorang dari mereka berbeda pandangannya dengan wacana *maistream* tersebut, sebab baginya NKRI adalah bentuk sementara. Lebih dari itu kiai tersebut tetap berpendapat bahwa ajaran Islam bersifat universal (*kaffah*) yang tidak boleh dibatasi oleh batas ruang dan waktu seperti konsepsi *nation-state* yang bersifat lokal.

5.2.2. Implikasi Terhadap Trikotomi Relasi Islam dan Negara.

Mendiskusikan tentang relasi agama dan negara dalam perspektif *religio-political power*, yang telah banyak dilakukan oleh para pemikir besar terutama setelah abad pertengahan, garis besarnya terdapat dua model relasi, yaitu konsep *organik* dan *sekular*. Dalam paradigma agama organik, agama dan negara adalah sebuah kesatuan yang tidak terpisahkan, dikarenakan jangkauan agama yang meliputi seluruh aspek kehidupan. Sedangkan dalam paradigma sekular, para pemikir tipologi ini cenderung mengklaim perlunya pemisahan antara agama dan negara dengan tujuan untuk melindungi kesempurnaan agama (Smith 1978).

Sementara itu, dalam perbincangan pemikir kontemporer bahwa hubungan antara Islam dan negara dapat dilihat dalam konsep trikotomi, yaitu *unified paradigm*, *syombiotic paradigm*, dan *secularistic paradigm*, yang telah dirumuskan oleh Zifirdaus Adnan (1990), Din Syamsudin (1993), Bahtiar Effendi (1995), William Leddle (1998).

Dalam paradigma integralistik atau *unified* ini agama dan negara menyatu (*integrated*). Wilayah agama meliputi politik atau negara. Negara adalah lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Karenanya, menurut paradigma ini kepala negara adalah pemegang ke kuasaan agama dan kekuasaan politik. Pemerintahannya diselenggarakan atas dasar "kedaulatan Ilahi" (*divine sovereignty*), karena pendukung konsep ini meyakini bahwa kedaulatan berasal dan berada di "tangan Tuhan". Lebih lanjut, paradigma ini memunculkan klaim tidak ada pemisahan antara agama dan negara, sehingga kekuasaan politik bukan sekedar representasi, tetapi adalah presentasi dari agama. Para penganut Islam formalistik seperti Sayyid Qutb, Al-Maududi, al-Farabi, dan pemerintahan Syi'ah di Iran berada dalam perspektif ini.

Agama dan negara, menurut pendukung paradigma *simbiotik*, berhubungan secara simbiotik, yaitu hubungan yang bersifat timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, agama memerlukan negara kerena dengan negara, agama akan dapat berkembang secara lebih baik. Sebaliknya, negara memerlukan agama, karena dengan agama negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral spiritual, sebagaimana pandangan al-Mawardi dan al-Ghazali. Hanya saja pada tataran praksis persetubuhan Islam dan negara justru menelikung agama. Ajaran-ajaran Islam yang mestinya mengatur kehidupan politik, namun yang terjadi justru sebaliknya, agama diatur oleh politik kenegaraan. Islam dieksploitasi secara signifikan oleh elit-elit politik, sehingga tetap cenderung menuju konsep "Islam adalah agama dan negara".

Sedangkan menurut pendukung paradigma sekularistik, agama dan negara harus dipisahkan dengan tegas. Dalam konteks Islam paradigma ini menolak pendasaran negara kepada Islam, atau paling tidak menolak determinasi Islam pada bentuk tertentu

dari negara sebagaimana pandangan Ali Abdu al-Raziq, Kemal Attaturk, dan intelektual muslim Indonesia seperti Abdurrahman Wahid dan Nurcholis Madjid.

Selanjutnya, dalam kajian ini ternyata ditemukan paradigma keempat yaitu "*paradigma independensi*" agama terhadap negara sebagaimana dikemukakan oleh Hasymi Arkhas. Dalam paradigma ini ia mengajukan sebuah konstruksi baru bahwa agama benar-benar independen dari negara. Sebaliknya, negara juga tidak bernafsu untuk mencampuri urusan agama warganya. Dengan ungkapan yang lebih tegas bisa dirumuskan dengan ungkapan "agama tanpa negara". Maksud dari ungkapan ini adalah bagaimana agar agama dan negara berdiri pada wilayahnya masing-masing dan tidak ada intervensi satu sama lain kecuali melalui proses *obyektivasi*. Dalam konteks ini bukanlahh dimaksudkan agama menafikan kehidupan bernegara dan bukan negara yang mejadi "polisi" agama. Kalau terjadi saling keterpengaruhan antara agama dan negara, hal itu hanya terjadi pada tingkat moralitas seperti pengelolaan negara yang didasarkan pada moral universal keagamaan. Fokus pandangan ini adalah mengupayakan bagaimana melepaskan "gurita negara" dan "watak intervensionismenya" atas warganya, bukan menafikannya. Dengan munculnya paradigma "*indenpenden*" ini harus dibaca dalam konteks wacana konfrontasi antara agama dan negara yang sering berlarut-larut dan mendominasi setiap penggalan sejarah kehidupan manusia. Karenanya, pemaknaan pokok dari paradigma independen ini untuk menjaga otonomi individu-individu dan kelompok masyarakat dari "realitas negara" yang cenderung menindas dan represif.

Disamping itu para pemeluk agama seharusnya menyadari bahwa "agamanisasi konstitusi" negara - misalnya Islamisasi - merupakan sesuatu yang berimplikasi luas

terhadap kehidupan berbangsa dan bernegara, yaitu *pertama*, akan semakin memperluas dan memperdalam jurang disintegrasi, baik di kalangan internal umat Islam maupun dalam konteks hubungan antar agama. *Kedua*, akan menciptakan ketegangan-ketegangan baru akibat watak diskriminatif dalam konstitusi berbasis agama tersebut. *Ketiga*, politik Islamisasi konstiusi akan membuka lebar intensifikasi otorititarianisme penguasa. Karenanya, proses kreatifitas untuk menampilkan agama yang ramah sekaligus "*independen*" dari negara menjadi harapan sekaligus impian yang harus dilaksanakan realisasinya oleh para pemeluk agama, jika komunitas agama ingin berpartisipasi dalam proses menuju masyarakat yang baik (*civilized society*).

Ide pembentukan negara, menurut paradigma "independen" ini, pada dasarnya adalah untuk memenuhi kebutuhan hidup masyarakat guna mewujudkan kehidupan masyarakat yang bahagia. Tugas negara adalah "mendidik" warganya dalam kebajikan, yaitu memberikan kebahagiaan kepada setiap warga negara. Dari sinilah kemudian diharapkan melahirkan konsep *welfare state*, yaitu negara yang dapat membahagiakan kehidupan rakyatnya. Negara membantu rakyatnya dalam menyeleseikan masalah-masalah yang tidak bisa diseleseikan sendiri oleh masyarakat. Atas dasar itu, pengelola negara pada dasarnya adalah pelayan publik yang bertugas melayani kebutuhan masyarakat. Negara merupakan jawaban fungsional terhadap kekacauan yang menimpa kehidupan msayarakat.

5.2.3. Implikasi Terhadap Tesis Islam dan Nasionalisme

Badri Yatim dalam kajian "*Soekarno, Islam, dan Nasionalisme*", (1984) menyimpulkan bahwa pandangan Soekarno yang meyakini bahwa nasionalisme tidak

bertentangan dengan Islam adalah pandangan yang bisa diterima, sebab Islam memang menganjurkan umatnya untuk mengabdi kepada masyarakat dan kawasan dimana ia dilahirkan dan dibesarkan. Soekarno menyatakan bahwa nasionalisme pada dasarnya adalah suatu ide yang bebas dari ideologi, termasuk ideologi agama. Tetapi kenetralan itu memungkinkan setiap ideologi termasuk agama untuk memberi warna dan corak nasionalisme itu. Dalam pandangan Soekarno Islam adalah agama yang rasional, membawa ajaran demokrasi, dan mendorong umatnya untuk maju. Karenanya, ia menghimbau agar al-Hadits tidak diberi harga yang mutlak. Pemahaman al-Qur'an dan al-Hadits dilakukan tidak dari sisi teks, tetapi dari sisi jiwa dan api Islam. Lebih jauh, Soekarno menganjurkan agar dalam sistem pemerintahan di Indonesia agama Islam dan negara dipisahkan. Menurutnya, sejarah membuktikan bahwa penyatuan antara agama dan negara telah menimbulkan akibat-akibat negatif, seperti sikap apatisme, kemunduruan ekonomi dan dunia ilmiyah, dualisme hukum yang menyulitkan pemerintahan, agama dijadikan alat untuk penghukum ditangan orang alim, dan baik agama dan negara akan mengalami kemunduran.

Demikianlah pandangan Soekarno tentang Islam dan nasionalisme, yang menurutnya merupakan hasil "*ijtihad*" dalam rangka *rethinking of Islam*. Tetapi yang jelas sejak semula ia telah menempatkan dirinya sebagai seorang pemimpin politik yang corak politiknya netral kepada agama.

Kajian M. Quraisy Shihab dalam :"*Al-Ummah fi Indonesia, Mafhumuha, Waqi'uha, Watajaribatuha*", (1994) menyatakan bahwa nasionalisme tidak bertentangan dengan Islam, sebab memang al-Qur'an mengakui adanya bangsa-bangsa dan suku-suku bangsa (*syu'uban wa qabail*). Umat Islam tidak bisa menolak negara

Indonesia yang sifatnya majmuk, baik dari latar belakang etnis, agama, maupun profesinya. Kebersamaan dalam keragaman tersebut telah mendorong para pemimpin Islam pada awal kemerdekaan untuk ikut serta merumuskan "*prinsip umum*" yang dapat menyatukan semua golongan agama, suku bangsa, dan ras. Dengan prinsip umum yang kemudian dinamakan Pancasila itu Indonesia tidak dapat dikatakan "negara sekular" yang memisahkan persoalan agama dan politik, tetapi bukan pula "negara agama". Negara secara konstitusional mengakui dan menjamin kebebasan menjalankan ajaran-ajaran agama bagi pemeluknya. Karena itu para pemimpin Islam sendiri berpendapat bahwa Pancasila tidak bertentangan dengan Islam. Lebih lanjut Syihab menyatakan bahwa bangsa (*al-ummah*) adalah keluarga yang besar (*al-usrah al-kabirah*) yang di dalamnya bisa terdiri dari berbagai golongan agama, baik umat Islam, umat Nasrani (*Masihiyyah*), umat Budha (*Budziyyah*), dan umat Hindu (*Hindukiyyah*), dengan syarat komunitas besar tersebut ditegakkan untuk mewujudkan kebaikan dan keadilan (*wa al-kullu yashubbu ila al-khair wa al-'adalah*). Secara lebih rinci kosa kata "*al-ummah*" yang dimaknai *nation* juga dikaji oleh Abdul Fatah dalam :"*Kewargaan Dalam Islam, Tafsir Baru Temntang Konsep Ummah*" (2004). Demikian juga konsep "Negara Madinah" yang dibangun oleh Muhammad SAW ternyata lebih bernuansa memperkuat suku Quraisy, yang ditulis oleh Khalil Abdul Karim dalam :"*Daulah Yatsrib, Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*" (2005).

Muhammad Hari Zamharir, dalam :"*Agama dan Negara, Analisis Kritis Pemikiran Nurcholis Madjid*" (2004)[2], menyimpulkan bahwa menurut Madjid tidak ada

[2] Sebenarnya masih terdapat kajian "*Islam dan Nasionalisme*" yang dilakukan oleh Dolyakasem dan Faruk, yang mengambil setting di 3 propinsi yang berpenduduk mayoritas muslim di Thailand Selatan, yaitu Pattani, Yala, dan Narathiwat. Hanya saja peneliti lebih menggolongkan kajian tersebut sebagai kajian "*Islam dan etno-nasionalisme*", yaitu penguatan semangat etnis yang mendapatkan justifikasi dari

ayat al-Qur'an maupun al-Hadits yang secara tegas memerintahkan umat Islam mendirikan sebuah negara, apalagi mendirikan negara Islam (*dar al-Islam / daulah Islamiyyah*). Karenanya, Madjid menolak terhadap tema "negara Islam". Ia berpendapat bahwa tema *Dar al-Islam* atau *Daulah Islamiyyah* baru muncul pada abad pertengahan, dan baginya kosa-kata *dar* atau *daulah* tidak harus dikonsepsikan sebuah *state* yang dibatasi oleh wilayah geografis, tetapi lebih tepat diberi makna sistem politik dengan ciri-ciri kualitatifnya. Dalam perspektif ini *dar al-Islam* adalah sistem politik yang memiliki lembaga-lembaga penegak keadilan, damai dan persamaan atau sistem politik dengan ciri dasar musyawarah yang demokratis (*ra'su al-hikmah al-masyurah*). Dengan demikian konsep *nation-state* yang pluralis tidak bertentangan dengan Islam. Pemikiran politik seperti ini baginya bukan berarti memisahkan agama dari negara. Konsep ini tetap membuka ruang bagi "masuknya agama" ke dalam kenegaraan, tetapi peranannya tidak sampai ke spektrum "agama negara" atau dominasi kehidupan negara oleh "kekuatan keagamaan".

Madjid menyatakan bahwa konsep "jalan tengah" seperti inilah yang dikehendaki oleh Islam sebagaimana al-Qur'an mengajukan konsep "umat yang moderat" (*ummatan wasathan*). Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa konsep ini adalah upaya memutus mitos lama yang meyakini bahwa perjuangan politik adalah satu-satunya arena perjuangan. Disamping itu upaya tersebut sebagai bagian dari jembatan

---

ajaran Islam. Demikian juga dengan kajian Nagasura Madale tentang "*Islam dan Nasionalisme*" di Filipina Selatan. Dalam konteks ini, bangsa (baca: etnis) Moro di Filipina Selatan menyatakan sebagai bangsa yang merdeka dengan justifikasi ajaran Islam. Namun realitas menunjukkan bahwa kedua akar-akar nasionalisme tersebut oleh pemerintah Thailand dan Filipina justru dikatagorokan sebagai gerakan sparatis. Realitas tersebut tidak berbeda dengan gerakan sparatis GAM di Aceh. Lihat Taufik Abdullah dan Sharon Shiddiqui (Ed). *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta, LP3ES, 1989)

antara pemikiran Soekarno yang terlalu sekularistik dengan wacana "normatif-ideologis" Islam yang disimbolkan dengan pemikiran Natsir.

Abdul Salam dalam kajiannya :"*Nasionalisme Dalam Perspektif Islam*", (2003) menyimpulkan bahwa pada dasarnya nasionalisme bertentangan dengan ajaran Islam dengan alasan-alasan sebagai berikut : *Pertama*, watak dasar Islam adalah universalisme, sedangkan watak dasar nasionalisme adalah partikularisme. Karenanya Islam menyodorkan kepada manusia sistem kemasyarakatan yang adil dan luhur menuju terwujudnya "negara dunia" (*world state*), sedangkan nasionalisme membagi-bagi atas dasar kebangsaannya menuju terwujudnya "negara-bangsa" (*nation-state*). *Kedua*, semangat nasionalisme seringkali sangat berlebihan dalam mengunggulkan rasa kebangsaannya, padahal tidak ada nilai yang lebih unggul melebihi Islam sebagaimana sabda Nabi: "Islam adalah tinggi dan tidak bisa diungguli oleh ajaran apapun" (*Al-Islam ya'lu wala yu'la 'alaih*). *Ketiga*, bahwa di dalam nasionalisme terkandung potensi ekstrimisme yang destruktif dan memecah belah, dan masyarakat dunia telah menyaksikan faktanya. Didirikannya lembaga PBB (Perserikatan Bangsa-Bangsa) adalah wujud yang paling nyata dari upaya meminimalisir dampak negatif dari nasionalisme.

Berdasarkan beberapa realitas tersebut Salam menganjurkan negara-negara muslim untuk mewujudkan negara multi-nasional (*world state*) seperti yang menjadi cita-cita Pan-Islamisme. Sebab jika dunia masih melestarikan tatanan politik yang nasionalistik, maka ketegangan demi ketegangan akan terus mewarnai hubungan antar bangsa, dan boleh jadi akan berkulminasi pada perang dunia ketiga, keempat dan seterusnya. Apalagi negara-negara Eropa yang dahulu menjadi produsen nasionalisme,

kini telah mendambakan lahirnya Uni Eropa yang kuat dengan satu mata uang dan satu parlemen.

M. Muslih – staf pengajar STAIN Pekalongan - dalam penelitiannya :"*Mendirikan Negara Syari'ah, Gagasan dan Perilaku Politik Gerakan Radikal di Surakarta*", (2003) menyimpulkan bahwa "gerakan radikal" di Surakarta bertujuan mengformalkan syari'at Islam dan menghendaki supaya syari'at Islam menjadi landasan berbangsa dan bernegara. Target utama mereka adalah pencantuman kembali Piagam Jakarta dalam UUD 1945. Namun Muslih juga menyimpulkan bahwa gagasan tersebut adalah tujuan antara, sebab yang mereka inginkan adalah berdirinya "negara syari'ah" sebagai nama lain dari "negara Islam" (*dar al-Islam*). Adapun yang bisa digolongkan dalam gerakan ini adalah MMI (*Majlis Mujahidin Indonesia*), Hisbut Tahrir, Forum Komunikasi Ahlussunnah Wal Jama'ah, KAMMI (*Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim*), FPIS (*Front Pemuda Islam Surakarta*), Jama'ah Muslim (*Hisbullah*), FPI (*Front Pembela Islam*), Laskar Jihad Ahlussunnah wal Jama'ah, Hammas, Ikhwanul Muslimin, KISDI (*Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam*), dan PPMI (*Persatuan Pekerja Muslim Indonesia*). Pada umumnya afiliasi politik mereka adalah kepada PBB (*Partai Bulan Bintang*) dan PKS (*Partai Keadilan Sejahtera*).

Menurut Muslih gerakan radikal Islam ini juga biasa dikenal dengan "*Islam Fundamentalis*", karena memposisikan Islam sebagai ideologi alternatif. Disamping itu, gerakan fundamentalisme dan ekstrimisme ini dapat mengarah ke tindakan yang ber bentuk teror. Fundamentalisme Islam ini pada dasarnya menolak ide nasionalisme karena Islam adalah agama yang komprehensif (*kaffah*) yaitu agama yang mengatur

semua urusan termasuk konsep bernegara. Muslih juga menambahkan catatan bahwa dalam konteks penerapan syari'at Islam bagi mereka tidak berbeda pendapat, yaitu tidak bisa ditawar lagi. namun jika dihubungan dengan perilaku politik dalam konteks *nation-state* sebagian mereka cenderung kritis dan moderat, kecuali Hisbut Tahrir. Walaupun begitu penerimaan Indonesia sebagai hanyalah *nation-state* bersifat sementara, sebab secara bertahap mereka tetap berkeinginan mendirikan Negara Syari'at (*Daulah Islamiyah*). Kajian yang senada dengan temuan Muslih, adalah kajian Kamaruzzaman dalam :"*Relasi Islam dan Negara, Perspektif Modernis dan Fundamentalis*. (2001).

Selanjutnya, penelitian "*Konstruksi Sosial Kiai Tentang Nasionalisme Pasca Orde Baru*" ini ternyata memperkuat temuan Quraisy Syhihab, Badri Yatim, dan Hari Zamharir. yaitu bahwa pada dasarnya *nation-state* yang dibangun atas dasar pluralitas tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Jadi secara mayoritas, mereka (subyek penelitian) tergolong moderat dalam bersikap terhadap tema penegakan *nation-state* Indonesia yang didirikan atas dasar pluralitas dan berbentuk NKRI berdasarkan Pancasila dan UUD 1945.

Namun, dalam penelitian ini ditemukan beberapa catatan yang bisa dikemukakan sebagai berikut ; **(1).** Penelitian ini memunculkan variasi, yaitu diantara subyek penelitian ada yang bisa dikatagorikan "*fundamentalis*" dan "*pragmatis*", dalam memandang relasi antara Islam dan nasionalisme, sehingga membantah beberapa kajian terdahulu yang menyimpulkan bahwa para kiai Nahdlatul Ulama semuanya berpandangan moderat dalam konteks eksistensi NKRI, seperti kajian Zamakhsyari Dhofier (1982), Ali Haidar (1994), dan Bruinessen (1994). **(2).** Penelitian ini tidak

merekomendasikan paradigma sekularisme sebagaimana pandangan Soekarno dalam kajian Badri Yatim. Soekarno masuk dalam perspektif sekular dalam memandang hubungan antara Islam dan negara, karena ia banyak dipengaruhi oleh budaya Jawa yang bersifat "*sinkretis*". Sinkretisme Jawa memungkinkan orang-orang Jawa memasukkan apa-apa yang baik dalam dirinya dengan apa-apa yang dipandang baik yang datang dari luar tanpa kehilangan landasan kebudayaannya sendiri. Disamping itu, pendidikan yang dilaluinya dan bacaan-bacaannya telah pula banyak mempengaruhi pandangan sekularistiknya. Sebagaimana, diketahui pendidikan yang diperoleh Soekarno adalah pendidikan model Barat yang bisa dimasukkan dalam perspektif sekular, yang lebih mementingkan potensi rasio dari pada unsur lainnya. Pemahaman seperti itulah yang mendorongnya untuk memadukan konsep NASAKOM, yaitu Nasionalisme, Agama, dan Komunisme. (3). Dalam mengkonstruksi nasionalisme pasca Orde Baru para kiai sebagai subyek penelitian mendapatkan dasar pembenarannya berasal dari khasanah klasik "*kitab kuning*". Dalam konteks ini, pandangan Soekarno terinspirasi oleh pengaruh budaya Jawa dan model pemikiran Barat. Sedangkan Syihab melihatnya dari tafsir al-Qur'an sebagai spesifikasi keahliannya. Adapun pandangan Nurcholis Madjid, nampak jelas berangkat dari analisis pengetahuan Ilmu Sosial. Dalam hal penolakan "*negara Islam*" - misalnya - nampak jelas argumentasi yang dikemukakan Madjid berasal dari Ilmu Sosial, sehingga dia tidak menggunakan bahasa atau idiom-idiom dari "*ilmu keislaman tradisional*". Menurut pemahaman peneliti, hal itu merupakan strategi yang sengaja dipilih Madjid dalam mengkomunikasikannya, karena ia memang tidak berangkat dari disiplin Ilmu Hukum Islam (*Fikih*). Namun, justru hasil dari strategi tersebut cukup efektif karena

lawan bicaranya adalah masyarakat Indonesia pada umumnya. Seandainya pemikiran politiknya disampaikan dengan bahasa agama belaka, niscaya cara dan instrumen tersebut ia yakini kurang efektif, karena seakan-akan pemikirannya hanya ditujukan kepada komunitas muslim.

Lebih lanjut, penelitian ini tidak mendukung kajian Salam tentang nasionalisme yang bertentangan dengan Islam, sebagaimana juga tidak mendukung kajian Muslih tentang keharusan umat Islam mendirikan negara Islam (*negara syari'ah*). Dengan ungkapan lain bisa dikemukakan bahwa kajian Salam dan Muslih adalah representasi dari aspirasi golongan "minoritas funademtalis" dari keseluruhan umat Islam Indonesia, sedangkan kajian ini representasi dari golongan mayoritas umat Islam. Kalaupun dalam kajian ini terdapat seorang kiai yang bisa diklasifikasikan "fundamentalis", maka pada dasarnya yang ia kemukakan barulah sebagai wacana saja yang sebenarnya lebih dekat dengan pengertian Islam idealistik-normatif.

Dengan demikian kajian ini menegaskan bahwa secara mayoritas para kiai Nahdlatul Ulama berpandangan final dalam memandang negara Pancasila yang pluralistik. Hal itu dikarenakan para kiai lebih suka menggunakan *fikih* - termasuk "fikih politik" (*fikih siyasi*) sebagai rujukan keputusan dibandingkan melakukan referensi langsung ke al-Qur'an dan al-Hadits. Mereka menilai bahwa *fikih* merupakan produk hukum yang dapat membentuk sikap reseptif terhadap berbagai perubahan. Kapasitas seperti itu terbentuk karena dalam ketentuan *fikih* ditetapkan melalui proses dialog antara teks al-Qur'an dan al-Hadits dengan realitas yang mengelilingi kehidupan para ahli fikih (*fuqaha'*). Dengan realitas waktu dan tempat yang menjadi pijakannya, maka berbagai ketentuan *fikih* menjadi mudah diaksentuasikan kembali untuk

menyesuaikan dengan tuntutan perubahan yang juga hadir dalam perspektif waktu dan tempat. Dengan kata lain bahwa *fikih* masih bisa diungkapkan kapasitasnya untuk berinteraksi dengan realitas kontemporer. Pendekatan "serba fikih" yang digunakan oleh para kiai dalam merespon persoalan-persoalan politik yang bermuara pada penggunaan kaidah-kaidah fikih tersebut menjadikan perilaku mereka cenderung akmodatif dan fragmatis. Evolusi sikap politik mereka yang sudah diuraikan diatas bisa juga dipahami dengan melihat tradisi keilmuan dan proses pengambilan hukum yang dikembangkannya yang tidak terlepas dari ikatan teologi *Ahlu al Sunnah wa al-Jama'ah* yang memiliki watak dasar moderat.

Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah atau sering disebut *Sunni* merupakan salah satu mazhab dalam Islam, baik mazhab dalam pengertian sebagai sebuah aliran (*sekte*) atau mazhab dalam pengertian sebagai perilaku dan paradigma berpikir (*mode of thougt*). Mazhab ini secara material dan metodologis biasanya menyangkut pokok-pokok ajaran agama yang berporos pada tiga piramida keilmuan, disiplin ilmu *aqidah*, *syari'ah* (*fikih*), dan *tasawwuf*. Ciri instrinsik yang selalu melekat pada mazhab ini adalah kerangka dan pendekatan pemahaman terhadap ajaran agama yang moderat (*tawassuth*) dengan menjaga titik keseimbangan (*equilibrium*) pada penggunaan potensi wahyu (*naqli*) dan akal secara equal. Oleh karena itu, kelahiran mazhab *Sunni* adalah sebagai "*counter*" atas wacana keagamaan yang berada pada dua sisi yang sama-sama ekstrim dan mencoba untuk menarik jalan tengah (*sintesa*) antar dua ekstrimitas pemahaman keagamaan tersebut.

Ekstrimitas penggunaan akal tanpa terikat pada pertimbangan *naqliyah* menurut mazhab *Sunni* akan melahirkan penyimpangan (*tahrif*) ajaran agama, dan oleh karena

itu harus dihindari. Akan tetapi ia juga tidak secara apriori menggunakan teks-teks semata tanpa dibarengi dengan interpretasi rasional dan kontekstual atas dasar kemaslahatan sesuai dengan tuntutan obyektif masyarakat yang melingkunginya.

Dalam perspektif historis, kelahiran *Ahlu al-Sunnah wa al-jama'ah* menjadi sebuah mazhab melalu proses sejarah yang panjang dengan berbagai latar belakang yang menjadi titik mula kemunculannya baik latar belakang sosial, keagamaan, politik, maupun budaya. Pemikiran *Sunni* mencapai bentuknya yang sempurna pada periode dinasti '*Abbasiyah* yang ditandai dengan kemunculan para tokoh kunci seperti al-Asy'ari, al-Maturidi, al-Baqilani, al-Mawardi, al-Ghazali, al-Juawaini, Ibnu Khaldun, dan Ibun Taimiyah.

Prinsip-prinsip umum ajaran dan paradigma berpikir yang menjadi dasar pijakan mazhab *Sunni* adalah prinsip moderat (*tawassuth*), kesimbangan (*tawazun*) adil (*ta'adul*) dan toleran (*tasamuh*). Sikap dasar inilah yang kemudian menjadi "*frame work*" mazhab *Sunni* dalam merespon berbagai persoalan kehidupan dengan berbagai dimensinya. Sikap dasar *Sunni* tersebut jika ditarik dalam konteks wacana pengembangan pemikiran politik kenegaraan akan melahirkan sikap-sikap *akomodatif, kompromi*, dan *toleran* dalam meberikan *treatment* vis a vis kekuasaan yang kadang-kadang berujung pada sikap yang *pasif-konservatif* dan *pro staus quo.*

Dalam pandangan *Sunni* mendirikan negara adalah kewajiban yang didasarkan pada pertimbangan keagamaan, bukan rasional belaka, dan oleh karenanya mendirikan negara adalah bagian dari pelaksanaan kewajiban agama (*wajib kifayah*). Negara dalam pandangan *Sunni* adalah instrumen (*wasilah*) untuk menopang tegaknya syari'at. Para pemikir *Sunni* berpendapat bahwa ajaran agama tidak akan eksis tanpa adanya

ketertiban dan kedamaian hidup di dunia, dan ketertiban dan keteraturan tidak akan terwujud tanpa tegaknya kepemimpinan negara (*nashbu al-imamah*), dan kepemimpinan tidak akan berjalan efektif kalau pemimpinnya tidak ditaati. Di sisi lain negara tidak baik kalau tidak disinari oleh nilai-nilai dan moral bersumber dari agama. Dengan demikian agama merupakan sumber etika dalam praktek ketatanegaraan dalam pandangan Islam.

Sementara itu, pada dasarnya ide pemberlakuan atau formalisasi syari'at Islam sudah lama muncul di tanah air yang pluralis ini. Sejak negara ini hendak diproklamasikan wacana syari'at Islam telah diupayakan dari kalangan pejuang "*Islam santri*", yang berhadapan dengan pejuang "*Islam nasionalis*" yang kemudian disepakati Indonesia bukan "negara agama", paling tidak sampai Pembukaan UUD 1945 belum diganti atau diamandemen secara total. Memang, semua umat Islam tentu saja harus melaksanakan ajaran yang disyariatkannya. Persoalannya, apakah syari'at Islam harus dilembagakan, sehingga ada kantor "*lembaga syari'at Islam*" dan harus ada kontrol dari pihak negara dengan membentuk "*polisi syari'at*" yang senantiasa mengawasi praktek-praktek keagamaan umat ?. Bukankah itu berarti dominasi negara kembali terjadi atas warga negara, yang semestinya diberikan kebebasan untuk mengurus agamanya ?. Peran-peran negara terhadap masalah-masalah keagamaan yang semestinya dikurangi atau direposisi malah dikuatkan kembali sebagaimana pernah terjadi pada masa rezim Orde Baru. Tentu hal ini tidak produktif bagi pertumbuhan keberagamaan yang bersifat sukarela dan dewasa.

Memperhatikan proposisi diatas, sekilas masalahnya memang sederhana, namun dalam dataran praksis terdapat kerumitan-kerumitan yang tidak mudah untuk

diseleseikan. Kerumitan itu tidak terlepas dari watak kekuasaan negara yang cenderung intervensionis. *Pertama*, kecenderungan negara mengintervensi terhadap semua realitas, termasuk realitas agama – pinjam istilah Antonio Gramci -, hal itu merupakan bentuk hegemoni negara terhadap agama. Mati hidupnya agama terserah negara, sah dan tidaknya agama juga tergantung negara. *Kedua*, intervensi tersebut seringkali dimaknai sebagi sebuah keharusan logis dari adanya negara modern untuk menunjukkan kekuatannya. Sebuah negara yang kuat harus mampu mengatasi semua hal yang dianggap dapat mengganggu wibawanya dan komunitas agama adalah kelompok yang dianggap paling potensial untuk mengganggu kewibawaan negara. *Ketiga*, agama dan negara memang mempunyai logika yang berbeda. Logika agama adalah kebenaran. Ia menyatakan suatu tatanan paradigmatis tentang realitas dengan transendensi sebagai acuan dasarnya. Sedangkan paradigma negara adalah kekuasaan yang memberikan pandangan pragmatis mengenai sesuatu. Watak negara yang demkian menjadikannya ingin menguasai apa saja yang tampak di depannya. Tujuan penguasaan itu tidak lain untuk mempertahankan "logika utamanya" yaitu *struggle for power*.

Dalam konteks seperti itulah penelitian ini merekomendasikan "visi kemanusiaan" dari syari'at Islam adalah yang paling penting untuk diperjuangkan secara lebih optimal dari pada "formalisasi syari'at", namun nihil dari visi kemanusiaan. Formalisasi syari'at dikhawatirkan akan menyebabkan syari'at Islam tidak lagi mencerminkan kesantunan sosial dan pembelaannya kepada *dhu'afa*, bahkan syari'at Islam ibarat pemburu berdarah dingin sehingga orang beragama harus kucing-kucingan dengan orang Islam itu sendiri, karena senantiasa diawasi oleh "tuhan-tuhan kecil" yang menjadi "polisi syari'at" yang siap menghukum pemeluknya. Hukum yang

berkaitan dosa dan pahala (*hablun minallah*), boleh dan tidaknya seseorang masuk surga akhirnya tergantung kepada "polisi syari'at", tidak lagi di tangan Tuhan, padahal kebebasan memilih agama sangat dijamin oleh al-Qur'an, apalagi kebebasan menjalankan syariat.

Memperhatikan kerumitan-kerumitan diatas, maka penelitian ini mengajukan ide perlunya rekontsruksi yang mendasar tentang relasi agama dan negara, yaitu negara dan agama harus berada dalam posisinya masing-masing, tidak ada intervensi antara yang satu dengan lainnya kecuali melalui proses "*objektivasi*". Hal ini penting untuk menghindari dua kemungkinan yang sama buruknya, yaitu "*politisasi agama*" untuk kepentingan politik tertentu, atau "*agamanisasi politik*". "*Politisasi agama*" berarti menggunakan simbol-simbol agama untuk menggerakkan massa, mengaduk-aduk emosi keagamaan, menjalin kekuatan di parlemen, dan seterusnya, namun tujuannya untuk menjadikan agama *as a tool of political engeneering*. Sedangkan "*agamanisasi politik*" berarti menjadikan politik yang mestinya berada dalam ranah publik ditarik ke wilayah privat. Urusan politik menjadi urusan agama, perjuangan politik berarti perjuangan agama. Jika logika ini diteruskan, maka orang yang tidak sependapat dengan paradigma "politik model ini" sama artinya dengan melawan agama, memusuhinya berarti memusuhi agama yang tentu saja mempunyai konsekuensi teologis tertentu.

Lebih lanjut, penelitian "*Konstruksi Sosial Kiai Tentang Nasionaslisme*" ini juga mengemukakan temuan bahwa faktor-faktor yang dijadikan dasar untuk memperkokoh nasionalisme yang menjamin kesejahteraan rakyat - dalam konteks relasi agama dan negara - adalah tidak mendasarkan pada wacana pada formalisasi ajaran

agama yang hanya menyentuh "aspek eksternal" belaka. Penelitian ini merekomendasikan bahwa "aspek internal" dari manusia, seperti simbol-simbol, ide-ide, nilai-nilai tradisional, dan sistem keyakinan (*system of belief*), menjadi faktor yang sangat dominan dalam konstruksi pemaknaaan (*meaning construstion*) dari tindakan manusia sebagai "*homo sapiens*" dalam rangka "menduniawikan agama" yang didesain berdasarkan kerangka *post-religius*. Agama harus mulai merubah cara berpikir lama yang terlalu *theocentris* (Tuhan segalanya) kearah *antropocentris* (dunia juga penting), bahkan menajam menjadi *ecoantrotheocentris* (alam raya, manusia, dan Tuhan dalam "derajat yang sama"). Karenanya, kerja agama pada hakikatnya adalah kerja dunia, yaitu kerja rasional untuk menumpuk fasilitas kemanusiaan secara massif dan disebarkan dalam gagasan keadilan dan kesejahteraan universal.

5.2.4. Kiai Fundamentalis

Penelitian ini mengajukan temuan varian baru dalam konteks tipologi kiai-kiai dalam lingkungan Nahdlatul Ulama, yaitu varian "*Kiai Fundamentalis*". Selama ini, para peneliti Nahdlatul Ulama berkesimpulan bahwa semua kiai Nahdatul Ulama berpandangan moderat dalam konteks relasi agama dan negara sebagaimana kajian Zamakhsyari Dhofier (1982), Ali Haidar (1994), dan Bruinessen (1994).

Lebih lanjut, kajian ini menjelaskan bahwa kiai yang berada dalam perspektif fundamentalis ini ternyata sama-sama pernah mengenyam pendidikan agama di Timur Tengah sebagaimana para kiai yang berpandangan moderat. Dalam konteks ini bisa diajukan penjelasan bahwa Timur Tengah pada era para kiai seangkatan KH. Nawawi Banten, KH. Mahfudz Termas, KH. Khalil Bangkalan Madura, KH. Hasyim Asy'ari,

KH. Wahab Hasbullah, KH. Bisri Syamsuri, KH. Asnawi Kudus dan sebagainya, waktu itu belum didominasi oleh paham Wahabi yang pemahamannya tekstual, normatif dan sangat puritan. Sebuah pemahaman yang membakukan ajaran agama sebagaimana tercantum dalam teks-teks suci, dan membiarkannya berjalan pada suatu garis penafsiran yang linier tanpa mempertimbangkan kontekstualisasi yang lebih berkesadaran sejarah. Pemahaman ini dipilih sebagai wujud kekhawatiran yang berlebihan bahwa reinterpretasi dan kontekstualisasi akan dapat menodai sakralitas agama. Demikianlah, setelah tahun 1920 Timur Tengah khususnya kota Makah dan Madinah dikuasai oleh rezim yang bermazhab puritanisme agama tersebut, maka transmisi keilmuannya berubah dari inklusif menjadi sangat eksklusif dan skripturalistik.

5.2.5. Civil Religion dan Nasionalisme

Kajian ini tidak sepenuhnya menerima teori nasionalisme yang dikemukakan oleh Ernest Renan dan Anderson yang tidak menganggap agama sebagai faktor pokok dalam konteks terbentuknya *nation*. Kuliah umum Renan tentang "What is a nation" seperti dalam buku "Nation and Narration" sebagaimana ditulis oleh Homi Bhabha (1990) menyatakan bahwa *nation* tidak bisa disamakan dengan kesatuan manusia yang didasarkan atas kesamaan ras, bahasa, agama, geografi, tetapi *nation* adalah jiwa atau *something spiritual*. Bahkan Anderson dalam "Imagined Political Communities" (1983) menyatakan justru faktor *distrust* terhadap agama dan dominasi agamalah yang menjadi pemicu terbentuknya bangsa. Namun, kajian ini menemukan hasil sebaliknya, bahwa mayoritas kiai mengkonstruksi nasionalismenya justru berangkat dari ajaran agama.

Kajian ini merekomendasikan bahwa ajaran agama bisa menjadi faktor integrasi bangsa (*integrating force*) dan sekaligus menjadi *supra identity*, yaitu sebagai basis ikatan solidaritas sosial yang kuat.

Lebih lanjut, kajian ini juga mengajukan catatan, bahwa agama (Islam) secara *inherently* memang bisa menjadi faktor pokok terbentuknya *nation-state*, tetapi hal itu tergantung paradigma apa yang digunakan untuk memahami ajaran agama. Paradigma tersebut adalah pemahaman agama yang inklusif, kontekstual, dan yang lebih mementingkan substansi dari pada bentuk formalnya. Model pemahaman seperti itulah yang mampu mewujudkan visi "*social and political ideal of togetherness in defference*", yang oleh Robert N. Bellah disebut "*civil religion*" (Bellah 2000). Namun perlu dikemukakan bahwa konsep tersebut ia kembangkan dari gagasan Cassanova tentang "*privat religion*" (Casanova 1994).

Konsep *civil religion* ini hadir sebagai wacana di tengah masyarakat yang tersegmentasi dalam beberapa identitas (*segmented society*). Proses integrasi transkultural dan transidentitas menjadi tantangan sekaligus masalah yang dihadapi umat manusia. Sebab problem integrasi merupakan persoalan laten yang fluktuatif dalam melestarikan *nation-state*. Ia seringkali meledak dalam aroma bahkan corak yang beragam. Kemunculannya seringkali berepistemologi sama, tetapi berpenampilan beda, yaitu berayunnya ideologi nasionalisme ke ideologi tribalisme (*min al-ummah ila al-qabail wa al-syu'ub*). Prototipenya bisa berupa kerusuhan antar etnis, pertarungan antar kelompok, disintegrasi - sparatisme dan gerakan kemerdekaan -, dan ketegangan inter dan antar agama.

Paradigma pemahaman agama seperti diatas akan mampu membawa perubahan sosial yang berkeadaban, sebab ia mengajarkan transformasi loyalitas menuju transformasi identitas yang berakhir pada transformasi nilai. Dari gotong royong segmentis ke arah gotong royong transegmentis yang diikat oleh nilai-nilai (dari *obligatio in solidum* ke arah *obligatio in supra solidum*). Dengan beragama seseorang membangun ketulusan kerja seagama, kemudian seiman, dan tras-iman. Inilah babakan agama yang mengajarkan persaudaraan seagama (*ukhuwah Islamiyah*) ke persaudaraan sebangsa setanah-air (*ukhuwah watahaniyah*), dan persaudaraan sesama manusia (*ukhuwah basyariyah*). Dalam konteks ini, kecintaan terhadap bangsa dan tanah air serta sesama manusia menjadi ukuran atas derajat keimanan seseorang kepada Tuhannya. Agama seharusnya difungsikan sebagai upaya secara terus menerus untuk memposisikan dirinya sebagai agama sejahtera (*welfare religion*) yang beradab, santun dan kompatibel dengan capaian pada keadilan, kesederajatan, dan kesejahteraan masyarakat (*welfare society*).

Dalam perspektif *civil religion* inilah kajian ini merekomendasikan proposisi bahwa agama apa-pun sesungguhnya mampu menjadi perekat (*sentrum*) potensial bagi penemuan nasionalisme yang lebih dinamis dan mencerahkan masa depan masyarakat Indonesia. Agama yang berakar dari "teologi pararel", berjiwa kerakyatan, dan memahami kemajemukan masyarakat seperti inilah yang mampu menjadi ikatan nasionalisme sejati (*civic nationalism modern state*) berhadapan dengan globalisasi yang seringkali tidak ramah baik terhadap agama maupun nasionalisme.

5.3. Keterbatasan Kajian

Muncul kecenderungan menarik akhir-akhir ini, yang tidak terekam dalam penelitian ini, yaitu semakin menyatunya para kiai sepuh atau biasa disebut "Poros Langitan" untuk melawan KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Misalnya mereka saat ini bersatu untuk tidak mengakui keabsahan Muktamar PKB Semarang pertengahan April 2005. Lebih dari itu mereka mengemukakan alasan pokok untuk menyingkirkannya, yaitu karena Gus Dur dengan sengaja menjadikan kepengurusan partai tersebut lebih *pluralis.* Dalam konteks ini memang sekitar dua puluh lima persen pengurus DPP PKB Muktamar Semarang diisi oleh orang luar Nahdlatul Ulama, bahkan kurang lebih sepuluh persennya dari mereka orang-orang non muslim. Dan, berdasarkan realitas itulah para kiai ingin menyelamatkan partai yang pernah didirikannya dan mengusulkan agar PKB dikonversi sebagai partai Islam serta menjadikan Islam sebagai asasnya.

Konfrontasi para kiai sepuh dengan Gus Dur sudah barang tentu menarik untuk dikaji lebih lanjut, karena sepuluh tahun yang lalu banyak diantara mereka yang menganggapnya sebagai "*Wali Allah*"[1] yang diyakini hampir tidak mungkin berbuat salah. Apalagi alasan yang diajukan adalah masalah *pluralitas* yang justru menjadi ruh dari *nasionalisme* Indonesia jauh sebelum diproklamasikan tahun 1945.

Penelitian ini juga belum menjangkau lebih banyak subyek penelitian – para kiai – yang tetap bersemangat untuk terlibat dalam politik praktis, baik dalam pemilihan

---

[1] Pada waktu Gus Dur menjadi presiden humor yang selalu dekembangkan oleh para kiai adalah bahwa di dunia ini hanya terdapat tiga Gus, yaitu Gusti Allah, Gusti Nabi Muhammad SAW, dan Gus Dur. Pernyataan menggambarkan betapa tingginya kedudukan Gus Dur di hadapan para kiai sepuh.

presiden maupun kepala daerah secara langsung[4]. Fenomena ini akan sangat menarik untuk diteliti sebab sejak Nahdlatul Ulama menyatakan kembali ke khittah 1926, mestinya konsentrasi mereka adalah pengembangan pendidikan pesantren dan pemberdayaan masyarakat (*social empowerment*) dalam perspektif *civil society*.

Penting juga dipertimbangkan untuk meneliti kecenderungan anak-anak kiai yang tidak dimasukkan ke pesantren-pesantren, sehingga mulai muncul anak kiai yang memiliki pesantren besar, namun mereka tidak mampu membaca kitab klasik yang menjadi kurikulum pokok di pesantren. Di kalangan para kiai yang memprihatinkan gejala ini, mereka menyampaikan komentar terhadap fenomena tersebut sebagai berikut "*Saiki akeh kiai waleh dadi kiai*" (*sekarang banyak kiai bosan menjadi kiai*). Pernyataan ini menggambarkan betapa mulai banyak kiai yang tidak mendidik anaknya untuk menjadi kiai, padahal pada zaman dahulu fenomena tersebut justru menjadi "aib" bagi kiai yang bersangkutan. Fenomena ini lebih menarik lagi untuk dikaji jika pada saatnya nanti para putera kiai yang menggantikan kedudukan ayahnya sebagai pengasuh pesantren. Akibat dari perubahan rujukan kitab, maka perilaku mereka juga akan berubah terutama beberapa pandangan yang berkaitan dengan pluralitas Indonesia yang selama ini para kiai menadapatkan justifikasi dari kitab klasik tersebut.

Selanjutnya, penelitian ini juga belum menjelaskan secara tuntas terhadap kelompok tertentu yang selalu ingin menjadikan agama sebagai "*ideologi*" dalam perspektif berbagsa-bernegara. Realitas menunjukkan bahwa hubungan antara agama dan negara adalah *political discourses* yang sensitif, krusial, sulit dan rumit. Di

---

[4] Akhir-akhir ini peneliti sering mendapatkan kiriman SMS lewat hand phone yang isinya menyindir para kiai yang lebih berkonsentrasi mengurusi politik praktis dibanding mengurusi pesantrennya. SMS tersebut antara lain sebagai berikut : "*Sekarang banyak kiai yang semakin disegani*". Ternyata kata "*disegani*" disini berasal dari kata "*sega*" (baca: nasi) dalam bahasa Jawa, yang mendapatkan awalan *di* dan akhiran *i*.

Indonesia tema ini selalu memunculkan perlawanan dan pertentangan. Dampak paling kasat mata dan sering timbul dari hubungan agama dan negara ini adalah ketegangan-ketegangan dan perbedaan-perbedaan yang masih sulit ditemukan solusi yang mampu menciptakan kesejukan bersama. Dan, biasanya nuansa politik lebih mengedepan daripada untuk kepentingan "misi suci" agama yang sesungguhnya. Karena itu, terhadap tema ini, yaitu relasi agama dan negara tetap terbuka peluang untuk diadakan "pembacaan ulang", apalagi isu ini secara terus-menerus menjadi "*agenda laten*" bagi kelompok yang berideologi agama (Islam) di Indonesia yang selalu di mulai dari "*tujuh kata*" dalam Piagam Jakarta.

Lebih dari itu, ternyata penelitian ini juga belum mampu mendeskripsikan secara lebih konprehensip bagaimana komunitas Islam diluar Nahdlatul Ulama dan non-muslim di Indonesia memandang hubungan antara agama dan negara pasca jatuhnya rezim Orde Baru. Bagi Indonesia sebagai bangsa yang majemuk dalam keberagamaannya, maka masalah ini tetap menarik untuk diteliti secara berkesinambungan sebagai bagian dari dialektika antara "*kritik ideologis*" dan "*kritik historis*" terhadap peran-peran agama di Indonesia.

Last but not least, penelitian ini juga belum menyentuh secara lebih konprehensif wacana globalisme yang mengancam konsep *nation-state* dalam perspektif Indonesia secara lebih empirik. Fakta obyektif menunjukkan bahwa para pengambil kebijakan negara justru secara sadar mengafirmasi formasi kapitalisme, globalisme, dan developmentalisme. Kajian ini diperlukan dalam rangka mengembangkan kajian Ilmu Sosial yang emansipatoris yang berjangkar pada "hermeneutika kecurigaan" (*hermeneutics of suspicion*) terhadap arus dominan yang

dihembuskan globalisme yang bisa mengarah pada "senjakala" *nation-state* termasuk Indonesia. Upaya kajian ini diawali dengan membongkar epistemologi seluruh bangunan gagasan dominan tentang globalisasi. Selanjutnya dilakukan komparasi dalam rangka menyediakan ruang bagi kontestasi dan interaksi sistem-sistem pengetahuan lokal. Dengan ini sistem pengetahuan tunggal yang dikonstruksikan oleh globalisme dapat dihempang dan dielakkan dalam ranah keragaman sistem pengetahuan. Hasil dari kajian itu diharapkan bisa lebih mampu memberi ruang bagi bagi masyarakat untuk merayakan ranah keragaman sistem pengetahuan di tengah tikungan arus kekuatan global yang justru akan mengganggu keutuhan bangsa.

BIBLIOGRAFI

Abdullah, Taufik dan Sharon Shiddiqui (Ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta, LP3ES, 1989.

Abi Ya'la, Ibnu, *Thabaqat al-Hanabilah*, Kairo, Sunnah Muhammadiyah, 1952.

Abdu al-Raziq, Ali, *al-Islam Wa Ushul al-Hukm, Bahts Fi al-Khilafah Wa al-Hukumah Al-Islam*, Kairo, Maktabah Misr, 1925.

Abdul Karim, Khalil, *Negara Madinah, Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*,Yogjakarta, LKIS, 2005.

Aditjondro, G.J., *Evolusi Nasionalisme Papua*, Republika, 12 Oktober 1998.

Al-Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, Kairo, al-Nafkhah, 1969.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, Beirut, Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1983.

Al-Mawardi, Ali Ibnu Muhammad Habib, *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah Wa al-Wilayah al-Diniyyah*, Kairo, Dar al-Fikr, 1983.

Amal, Ichlasul dan Armaidy Armawi (Ed.), *Regionalisme, Nasionalisme dan Ketahanan Nasional*, Yogjakarta, Gajah Mada Press, 2000.

Amin, Masyhur, M., *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya*, Yogjakarta, Al-Amin Press, 1996.

Anam, Choirul, *Gus Dur Diadili Kiai*, Surabaya, Jawa Pos, 1987

Anderson, Benedict, *Imagined Community, Komunitas-Komunitas Terbayang*,Yogjakarta, INSIST dan Pustaka Pelajar, 2002.

Anshari, Endang Saifudin, *Kuliah Al-Islam*, Jakarta, Rajawali, 1992.

Anwar, Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik Cendekia-Wan Muslim Orde Baru*, Jakarta, Paramadina, 1995.

Abdul Hakim, Sudarnoto, *Islam Berbagai Perspektif*, Jakarta, LPMI, 1995.

Arifin, Imron, *Kepemimpinan Kiai*, Malang, Kalimasada, 1993.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama*, Bandung, Mizan, 1994.

-----, *Pergolakan Politik Islam, Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme*, Jakarta, Paramadina, 1996.

-----, *Islam Reformis, Dinamika Intelektual dan Gerakan*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1999.

Berger, Peter, L., dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan*, Jakarta, LP3ES, 1990.

-----, *Sosiologi Ditafsirkan Kembali*. Jakarta, LP3ES, 1981.

-----, *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial*, Jakarta, LP3ES, 1991.

Bellah, Robert, N., *Beyond Belief, Memasuki Kembali Agama*, Jakarta, Paramadina, 2000.

Benda, Harry J., *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*, Jakarta, Pustaka Jaya, 1980.

Bendix, Reinhard, *Nation-Building and Citizenship, Studies of Our Changing Social Order*, New Brunswick New Jersey, London, Transaction Publisher, 1996.

Budiman, Arief, *State and Civil Society in Indonesia*, Monash Papers on Southeast Asia, No. 22, Clayton, Aristoc Press Pty. Ltd

Bogdan, Robert dan Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Method*, New York, Charles Schribner, 1975.

Bruinessen, Martin Van, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Jakarta, Mizan, 1992.

-----, *NU, Tradisi, Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Yogjakarta, LKIS, 1994.

Campbell, Tom, *Tujuh Teori Sosial. Sketsa, Penilaian dan Perbandingan*. Yogjakarta, Kanisius, 1994.

Casanova, Jose, *Publik Religions in Modern World*, Chicago, The University Chicago Press, 1994.

Cohen, Ira J., *Structuration Theory*, London, Macmillan Education, 1989.

Dahbour, Omar, and Micheline R. Ishay (Ed.), *The Nationalism Reader*, New Jersey, Humanities Press, International Inc., 1995.

Dirdjosanjoto, Pradjarta, *Melihat Umat, Kiai Pesantren, Kiai Langgar di Jawa*, Yogjakarta, LKIS, 1999.

Dhofier, Zyamakhsyari, *Tradisi Pesantren*, Jakarta, LP3ES, 1982.

Djamil, Abdul, *Perlawanan Kiai Desa,Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifa'i Kalisalak,* Yogjakarta, LKIS, 2001.

Denzin, Norman K., and Lincoln Yvonna S., *Handsbook of Qualitative Research,* London, Sage Publication Ltd., 1994.

Donnel, Guilermo O., *Modernization and Bureucratic Authoritarianism, Studies in South American,* dalam Muhammad A.S. Hikam, *Sebuah Tinjauan Kritis dan Beberapa Kasus Studi,* Jurnal Ilmu Politik, no. 8.

Duveger, Maurice, *Sosiologi Politik,* Jakarta, Rajawali, 1993.

Effendi, Bisri, *An Nuqoyyah, Gerak Transformasi Sosial di Madura*, Jakarta, P3M,1990.

Esposito, John L., *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Jakarta, Mizan, 2001.

-----, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, New York, Oxford University Press, 1995.

Enayat, Hamid, *Modern Islam*, Bandung, Pustaka, 1982.

Fatah, Abdul, *Kewargaan Dalam Islam, Tafsir Baru Tentang Konsep Umat*, Surabaya, Lpam, 2004.

Fealy, Greg dan Greg Barton (ED.), *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nahdlatul Ulama dan Negara,* Yogjakarta, LKIS, 1997.

Ferguson, Harvie, *Phenomenology and Social Theory*, dalam George Ritzer and Bary Smart, (Ed)., *Handbook of Social Theory, London, California, New Delhi*, Sage Publications Ltd., 2001.

Fukuyama, Francis, *Guncangan Besar, Kodrat Manusia dan Tata Sosial Baru*, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 2005.

Gellner, Ernest, *Nation and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1983.

Geertz, Clifford, *The Javanese Kiai, The Changing Role of Cultural Broker*, dalam *Comparative Stidies in Society and History*, Vol. 2.

Giddens, Anthony, *The Constitution of Society, Outline of The Theory of Structuration,* Cambridge, Polity Press, 1984.

-----, *Power, Property and The State, Vol. 1 of a Contemporary Critique of Historical Materialism,* Los Angeles, Barkeley, University of California, 1981.

-----, *The Nation-State and Violence. Vol. II of Contemporary Critique of Historical Materialism*, Cambridge, Polity Press, 1990.

-----, *The Class Structure of The Advanted Societies*, London, Hutchinson University Library, 1973.

-----, *Central Problems in Social Theory*, Los Angeles, Barkeley, University of California Press, 1979.

-----, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990.

-----, *Beyond Left and Right, The Future of Radical Politics*, Cambridge, Polity Press, 1994.

Ghadhbian, Najib, *Democratization and The Islamist Challenge in The Arab World*, Colorado, Westview Press, 1998.

Gordon, Scott, *The History and Philosophy of Social Sciencies*, London, Routledge, 1991.

Guibernau, Montserrat and John Rex (Ed.), *The Ethnicity Reader, Nationalism, Multicuturalism, and migration*, Cambridge, Polity Press, 1999.

Haidar, Ali, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*, Jakarta, Gramedia, 1994.

Hadiwijono, Harun, *Sejarah Perkembangan Filsafat Barat*, Jogjakarta, Kanisius, 1980

Hadgson, Marshall, *The Venture of Islam*, Chicago, Chicago Press, 1971.

Hanafi, A., *Uhsul Fiqh*, Jakarta, Wijaya, 1975.

Hasan, Muhammad Tholchah, *Islam Dalam Perspektif Sosial Budaya*, Jakarta,Galasa-Nusantara, 1987.

-----, *Ahl al-Sunnah Wa al-Jama'ah, Dalam Persepsi dan Tradisi NU*, Jakarta, Lantabora, 2003.

Hassan, Muhamad Kamal, *Modernisasi Indonesia, Respon Cendekiawan Muslim*, Surabaya, Bina Ilmu, 1987.

Harsono, Rebeka, *Cultural Studies, Nasionalisme dan Etnisitas*, dalam Harian Kompas, 1 Desember 2000.

Hefner, Robert W., *Civil Islam, Islam dan Demokratisasi di Indonesia, Jakarta*, Institut Studi Arus Informasi (ISAI), 2001.

Hendropuspito, D.OC., *Sosiologi Agama,* Yogjakarta, Kanisius, 1994.

Hikam, Muhammad A.S., *Demokrasi dan Civil Society*, Jakarta, LP3ES, 1996.

Hertz, Frederick, *Nationality in History and Politic, a Psychology and Sociology of National Sentiment and Nationalism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1951.

Heryanto, Ariel, (Ed.), *Nasionalisme, Refleksi Kritis Kaum Ilmuwan,* Yogjakarta, Pustaka Pelajar, 1996.

Hobsbawm, Eric, *Introduction, Inventing Traditions,* dalam Eric Hobsbaum and Terence Ranger, (Ed.), *The Inventing of Traditions,* Cambridge, Camridge University Press, 1983.

------, *Nations and Nationalism Since 1780, Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Camridge University Press, 1990.

Horikoshi, Hiroko, *Kiai dan Perubahan Sosial*, Jakarta, P3M, 19887.

Horton, Paul B., Chester L. Hunt, *Sosiologi, Jilid 1*, Jakarta, Erlangga, 1996.

Huntington, Samuel, *The Clash of Civilization*, 1993

Ida, Laode, *Anatomi Konflik NU, Elit Islam dan Negara*, Jakarta, Sinar Harapan, 1996.

-----, *NU Muda, Kaum Progresif dan Sekuralisasi Baru,* Jakarta, Erlangga, 2004.

Imdadun Rahmat (Ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU, Transformasi Paradigma Bahtsul Masail*, Jakarta, Lakspesdam, 2002.

Irsyam, Mahrus, *Ulama dan Partai Politik*, Jakarta, Yayasan Perhidmatan, 19884.

Ismail, Ibnu Qoyim, *Kiai Penghulu Jawa, Peranannya di Masa Kolonial*, Jakarta, Gema Insani Press, 1997.

IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta, Jambatan, 1992.

Jam'iyyah Ahlit Thariqah an-Mu'tabarah an-Nahdliyyah, *Hasil - Hasil Muktamar IX,* Pekalongan, 2000.

Johnson, Doyle Paul, *Teori Sosiologi*, Jakarta, Gramedia, 1994.

Jamil, Fathurrahman, *Al-Mawardi : Mekanisme Pengangkatan dan Pemberhentian Kepala Negara*, Jakarta, LPMI, 1995.

Kahin, George Mc. Turnan, *Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia*, Jakarta, Sinar-

Harapan, 1995.

Karim, A.Ghafar, *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*, Yogjakarta, LKIS, 1995.

Ka'bah, Rifyal, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta, Yarsi, 1999.

Kohn, Hans, *The Idea of Nationalism*. New York, The Mcmillan Company, 1958

-----, *Nationalism*, Princeton, New Jersey, Van Nostrand Anvil Books, 1955

Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung, Mizan, 1997.

Linklater, Andrew, *Beyond Realism and Marxism, Critical Theory and International Relations*, Mc. Millan, Press., 1990.

Lewis, Bernard, *Bahasa Politik Islam*, Jakarta, Gramedia, 1990.

Machfoedz, Maksoem, *Kebangkitan Ulama dan Bangkitnya Ulama*, Surabaya,Yayasan Kesatuan Umat, tt.

Mardiasmo, *Otonomi Dan Manajemen Keuangan Daerah. Good Governance. Public Policy, and Participatory Development*. Yogjakarta, Andy, 2002

Maridjan, Kacung, *Quo Vadis NU, Setelah Kembali ke Khittah 1926*, Jakarta, Erlangga, 1992.

Malik, Dedy Djamaludin, "*Ideologi Kaum Reformis*", dalam Harian Republika 15 Juni 1998.

Madjid, Nurcholis, *Islam Keindonesiaan dan Kemodernan*, Jakarta, Paramadina, 1993.

-----, *Bilik-Bilik Pesantren*, Jakarta, Paramadina, 1997.

Ma'arif, Syafi'i, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta, LP3ES, 1996.

Ma'shum Saifullah (Ed.), *KH Abdul Wahab Chasbullah, Perintis, Pendiri, dan Penggerak Nahdlatul Ulama*, Jakarta, Panitia Penulisan Biografi, 1999.

Mansur Noor, Iik Arifin, *Islam in an Indonesian World, Ulama of Madura*, Yogjakarta, Gajah Mada Press, 1990.

Mas'ud, Abdurrahman, *Intelektual Pesantren, Perhelatan Agama dan Tradisi*, Yogja-LKIS, 2004.

Masyhuri, A. Aziz, *Masalah Keagamaan Hasil Muktamar dan Munas Ulama Nahdlatul*

Ulama, Surabaya, Dinamika Press, 1997.

Michael. Quinn Patton, *Qualitative Evaluation and Research Methods*, Sage Publications ,*1990.*

Miller, David and Alan Ryan, (Ed.). *On Nationality*. New York, Oxford University Press, 1995.

Minogue, K.R., *Nationalism*, London, Methuen, 1967.

Moleong, Lexy J., *Metodologi Kualitatif*, Bandung Remaja Rosda Karya, 1994.

Moenasir, KH. Moh., *Sepuluh Windu KH. Moh. Moenasir, Tokoh Pejuang dari Jawa Timur*, 1999.

Moesa, Ali Maschan, *Kiai dan Politik, dalam Wacana Civil Society*, Surabaya, LEPKISS, 1999.

——, *NU, Agama dan Demokrasi*, Surabaya, Putera Pelajar, 2002.

Mudjib, Abdul, *Al-Qowa'id al-Fiqhiyyah*, Yogjakarta, Nur Cahaya, 1980.

Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogjakarta, Rake Sarasin, 1996.

Mushtafa. Bisyri, *Risalah Ahl al-Sunnah Wa al-Jama'ah, Kudus*, Menara Kudus, 1967.

Mulkhan, Abdul Munir, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Jakarta, Siepress, 1992.

Muzadi, A. Hasyim, *Membangun NU Pasca Gus Dur*, Jakarta, Gramedia, 1999.

Naisbitt. John. *Global Paradox*. New York, William Morrow, 1994.

Nasution, S., *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*, Bandung, Tarsito, 1992.

Noeh, Munawar Fuad dan Mastuki, *Menghidupkan Ruh Pemikiran KH. Ahmad Siddiq*, Jakarta, Logos Wacana Ilmu, 1999.

Noer, Deliar, *Partai Islam di Pentas Nasional*, Jakarta, Grafiti Press, 1987.

——. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta, LP3ES. 1995.

Nursyam. *Artikulasi Politik Umat*, dalam Harian Jawa Pos, 29 Nopember 2004

Ozbudon, Ergun, *Ataturk Founder of Modern State*, London, 1981.

Perry. Michael J., *Religion in Politics, Constitutional and Moral Perspectives*.

New York, Oxford University Press. 1997.

Poloma, Margaret M., *Sosiologi Kontemporer*, Jakarta, Rajawali, 1992.

Poesponegoro MD dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jakarta, Pustaka, 1993.

Pulungan, Sayuti, J., *Fiqh Siyasah, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta, ISIS, 1994.

Pringgodigdo, AK, *Sejarah Pergerakan Rakyat Indonesia*, Jakarta, Dian Rakyat, 1994.

PBNU, *Hasil-Hasil Muktamar ke 30 Nahdlatul Ulama*, Jakarta, Setjend. PBNU, 2000.

PBNU, *Hasil-Hasil Muktamar ke 31 Nahdlatul Ulama*, Jakarta, Setjend. PBNU, 2005

PWNU Jawa Timur, *Peranan Ulama dalam Kemerdekaan*, Surabaya, PWNU Jatim,1995.

Qodir, Zuly, *Syariah Demokratik, Pemberlakuan Syariah Islam Di Indoensia*, Yogjakarta, Pustaka Pelajar, 2004

Radi, Umaidi. *Strategi Partai Persatuan Pembangunan Semasa 1971-1972*, Yogjakarta, Integritas Press, 1984

Rahman, Fazlur, *Islam*, Bandung, Mizan, 1984.

Ridlwan. *Paradigma Politik NU*, Yogjakarta, Pustaka Pelajar, 2003.

Robertson, Roland, *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologi, Jakarta, Rajawali*, 1995.

Ronald. Beiner (Ed.), *Theorizing Nationalism*, New York, State University of NewYork, 1999.

Ryan, Stehpen, *Introduction of Ethnic Conflict and International Relations*. Dartmouth Publishing. Co, 1990.

Sadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta. U.I. Press. 1995.

Salam, Solichin, *KH. Hasyim Asya'ari*, Jakarta, Jaya Murni, 1963.

Siddiq, Ahmad, *Khittah Nahdliyyah*, Surabaya, Balai Buku, 1980.

Sitompul, Einar, *NU dan Pancasila*. Jakarta Sinar Harapan, 1902.

Smith, Donald Eugene, *Agama dan Modernisasi Politik*, Jakarta, Rajawali, 1985.

Smith, Anthony D., *Theories of Nationalism*, New York, Harper Torchbooks, Harper & Row Publisher, 1971

Sholeh, Shonhadji, *Pembaruan Wacana Kaum Nahdliyin, Kajian Sosiologis tentang Perubahan dari Tradisionalisme ke Pos-Tradisionalisme*, Desertasi PPs Universitas Airlangga, 2004.

Suprayogo, Imam, *Kiai Politik, Kiai Advokatif, dan Kiai Spiritual*, Desertasi PPs Universitas Airlangga Surabaya, 1998.

Surbakti, Ramlan, *Memahami Ilmu Politik*, Jakarta, Gramedia, 1992.

----, *Islam and Politic*, dalam Majalah Bestari, Malang, UMM.

-----, "*Antara Fenomena Keagamaan dan Ekonomi-Politik*", dalam Harian Surabaya Post, 20 oktober 1996.

Suryanegara, Ahmad Mansur, *Menemukan Sejarah*, Bandung, Mizan, 1996.

Thaha Hamim (Ed.), *Antologi Kajian Islam*, Surabaya, PPS IAIN, 1999.

-----, *Islam dan NU Dibawah Tekanan Problematika Kontemporer*, Surabaya, Diantama 2004.

Turmudi, Endang, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, Yogjakarta, LKIS, 2003.

Usman, Abdul Karim, *Ma'alim al-Tsaqafah al-Islamiyyah*, Beirut, Muassasah al-Risalah, 1983.

Veeger, K.J., *Realitas Sosial*, Jakarta, Gramedia 1990.

Wahid, Abdurrahman, *Kumpulan Karangan*, Jakarta, 1991.

-----, *Bunga Rampai Pesantren*, Jakarta, Dharma Bhakti, 1978.

Warsono, *Wacana Politik Kiai NU Pada Era Pemerintahan Gus Dur*, Desertasi PPs Universitas Airlangga Surabaya, 2003.

Watt, Montgomery, *Politik Islam dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta, P3M, 1988.

Water, Malcoln, *Modern Sociological Theory*, London, Sage Publications, 1994.

Widyosisworo, Supartono, *Sejarah*, Klaten, Intan, 1979.

Gunawan, Restu, *Muhammad Yamin Dan Cita-Cita Persatuan*, Yogjakarta, Ombak, 2005.

Yamin, Muhammad, *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945*, Jakarta, Prapanca, 1959

Yatim, Badri, *Soekarno, Islam Dan Nasionalisme*, Jakarta, PT. Logos Wacana Ilmu, 1999.

Zahra, Abu, *Politik Demi Tuhan, Nasionalisme Religius di Indonesia*, Bandung, Pustaka Hidayah, 1999.

Zamharir, Muhammad Hari, *Agama dan Negara, Analisis Kritis Pemikiran politik-Nurcholis Madjid*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 2004.

Zahra, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU*, Yogjakarta, LKIS, 2004.

Ziemek, Manfred, *Pesantren dalam Perubahan*, Jakarta, P3M, 1986.

Zuhri, Saifudin, *Guruku Orang-Orang dari Pesantren*, Bandung, Al-Ma'arif, 1977.

——, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, Bandung, Al-Ma'arif, 1980.

JURNAL DAN MAJALAH

Abdullah, Taufik, 1999, "*Nasionalisme Indonesia, Dari Asal Usul Ke Prospek Masa Depan*", dalam Jurnal *Sejarah, Pemikiran, Rekonstruksi, Persepsi*, No.8, Jakarta, MSI.

Fuad, Muhammad, 2005, "*Islam, the Indonesian State, and Identity, The Ideas of Nurcholis Madjid and Abdurrahman Wahid*", dalam *Wacana, Jurnal Ilmu Pengethauan Budaya*, Vol.7, N0.1, April, Jakarta, Fak. IPB. UI

Hasan, Muhammad Tholchah, KH, 1999, "*Nahdlatul Ulama dan Negara-Bangsa*", dalam *Majalah Aula*, No.6, Surabaya, PWNU Jatim.

Hikam, Muhammad AS, 1993, "*Demokrasi Melalui Civil Society, Sebuah Tatapan Reflekstif Indonesia*", dalam *Majalah Prisma*, No.6, Jakarta, LP3ES.

———, 1994, "*Negara Birokratik Otoriter dan Redemokratisasi, Sebuah Tinjauan*", dalam *Jurnal Ilmu Politik*, No.8, Jakarta, AIPI, LIPI, Gramedia.

Kartodirdjo, Sartono, 1999, "*Ideologi Bangsa dan Pendidikan Sejarah*", dalam *Jurnal Sejarah, Pemikiran, Rekonstruksi, Persepsi*, No.8, Jakarta, MSI.

Mahfudz, Sahal, MA, KH, 1999, "*NU Harus Membumi*", dalam *Majalah Aula*, No.10,

Surabaya, PWNU Jatim.

Muslih, M, 2004, "*Mendirikan Negara Syari'ah, Gagasan dan Perilaku Politik Gerakan Islam Radikal di Surakarta*", dalam *Istiqro', Jurnal Penelitian Islam Indonesia*, Vol.3, No.1, Jakarta, Ditbinperta Islam Depag, RI.

Riyanto, Armada, F., 2004, "*Telaah Buku Anarchy, State, and Utopia karya Robert Nozick*" dalam *Jurnal Studia Philosophica et Theologica*, Vol.4, No,2, Malang, STFT Widya Sasana.

Salam, Abd., 2003, "*Nasionalisme Dalam Perspektif Islam*", dalam *Al-Qanun, Jurnal Pemikiran dan Pembaruan Hukum Islam*, Vol.6, No.2, Desember, Surabaya, Fak. Syari'ah IAIN SA.

Syihab, Quraisy, 1994, "*Al-Ummah fi Indonesia, Mafhumuha, Waqi'uha, Watajaribatuha*" dalam *Studia Islamika, Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol.1, No.1, April-June, Jakarta, Depag RI.

Wahid, Abdurrahman, 1995, "*Politik Sebagai Moral, Bukan Institusi*", dalam Majalah *Prisma*, No.5, Jakarta, LP3ES.

Yahya, Imam, 1999, "*Fiqh Sosial NU, dari Tradisionalis Menuju Kontekstualis*", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar, Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No.6, Jakarta, Lakpesdam NU.

H. Ali Maschan Moesa

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN AMPEL

SURABAYA – INDONESIA